Selçuk Üniversitesi

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2002 / Bahar

XIII. Sayı

Hakemli Dergi

Konya 2002

ISSN 1300 – 5057

Bu dergi, Yüksek Öğretim Kurumu'nun hakemli dergi tanımına uygun olarak yayınlanmaktadır.
Yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. Yazılar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayınlanır.
Yayınlanması istenilen yazılar, PC/Microsoft Word 97 ve üzeri bir ortamda yazılmış olarak, disketle birlikte üç nüsha halinde (çeviriler orijinal metinleri ile beraber) teslim edilmelidir.
Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
Dergide yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

ofset hazırlık, baskı, cilt
Sebat Ofset Matbaacılık
0.332 342 01 53 – 54 / KONYA
sebat@sebat.com - www.sebat.com

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

ÇEVİRİLER

KİTAP TANITIMI VE BİBİLİYOGRAFYA

BİZANS KİLİSESİNDE İKONOKLAST (TASVİR KIRICI) HAREKETİN KÖKENLERİ

Prof. Dr. Mehmet AYDIN[*]

Abstract

Iconoclast Movement in the Byzantine Church

We can say that "Iconoclast" movement which manifested itself in the Byzantine Church, and engaged the attention of the East Church, as well as the West one through a century, was a movement emerged gradually as a consequence of cultural and religious interactions of Jewish and Islamic environments. It gradually developed and reached its zenith by Leon III at the VIIIth century. Likewise, we see that Caliph Yazid of Umayyads issued a firman in 723 ordering the destruction of the pictures/icons in the mosques and homes. According to narration of certain historians, this anti-icon movement also influenced the episcopate in the Asia-minor. In my opinion, it is not a co-incidence that Caliph Yazid's above-mentioned firman was issued in the period wherein the Iconoclast movement existed. In the history of religions, the rule saying that "all religious phenomenon is simultaneously a historical phenomenon" indicates that the religions and the cultures always influence each other. This goes for the Iconoclast movement too. This movement which Byzantine Church had to deal with, and which caused a great many religious and political problems at the time it existed, had many religious, cultural and historical interactions.

Hıristiyan kilise tarihinde çok erken dönemlerden beri dikkat çeken teolojik veya eklesiolojik kavgalardan birisi, **Eikonoklastes** (Tasvir kırıcı) temayüller etrafında olmuştur. Böylece, zaman zaman, kiliselerde ciddi bölünmelere kadar varan ve hatta konsil toplama ihtiyacı duyulan ve bazı dönemlerde Bizans imparatorlarının taraf olduğu **ikonoklast** hareket, Anadolu Hıristiyan kilise tarihinde, akademik seviyede incelenmesi gereken bir konu olma değerini daima korumuştur. Daha IV. asırda kilise ilahiyatı içinde tartışılmaya başlayan

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

ikon problemi, yani Hıristiyan azizlerin veya öncülerinin resimlerinin, kiliselerde yer alıp almaması veya bu resimlerin neyi ifade ettikleri, hem kilise babalarını hem de Hıristiyan cemaatını meşgul etmiştir. İşte, bir yanda ikonoklastlar (tasvir kırıcılar), diğer yanda da **İkonodoules** (tasvir yanlıları) lar olmak üzere, **İkon** konusu canlı tartışmalara sebep olmuştur.Hıristiyan kutsal metinleri zaviyesinden konuya yaklaşıldığı zaman, Havarilerin veya kilise öncülerinin resimlerinin veya portrelerinin kiliselerde yer alması konusunda herhangi bir metin yoktur. Ancak, Hıristiyan toplumun, Hz. İsa'ya, Hz. Meryem'e ve havarilere olan bağlılığı, onların resimlerinin kiliselerde zaman içinde yer almasına sebep olmuştur. Böylece Hıristiyan büyüklerine karşı gösterilen sevgi ve bağlılığın bir hatırası olarak, ikonların kilise ve manastırlara girdiği düşünülebilir. Ancak zaman içinde bölgesel de olsa ikonlara karşı bir muhalefetin geliştiğini görüyoruz. Meselâ, M.S 300 yıllarında İspanya'da **Elvire** konsili toplanarak, kiliselere resim koymayı yasaklamıştır.[1] Bu hareketin, bu dönemde olması; Hıristiyanları zulümden korumak için mi, kült yerlerinin anonimliğini korumak için mi, yoksa İspanya'daki Yahûdilerden etkileşim sonucu mu olduğu bilinmemektedir. Muhtemelen, Yahûdilikteki **" put yapmaya"** karşı olan dini emrin, Hıristiyanları tesiri altına aldığı düşünülebilir[2]. VI. asırda da buna benzer bir olay daha yaşanmıştır: **Narbonne** 'da " **İsa'nın haçtaki resmi**" bir skandala neden olmuştur. Ancak, piskopos, bu skandalı örtmek zorunda kalmıştır. 599'da **Marseille** piskoposu, kiliselerdeki bütün resimleri kaldırtmıştır. Fakat papa **Gregoire le Grand(590-604)** buna şiddetle karşı çıkmış ve ikonların geleneksel değerini hatırlatan şu yazıyı göndermiştir:" **Kiliselerde, azizlerin hayatını resmetmeye, Antikitenin bize izin vermesi, sebepsiz değildir. Bu resimlere saygı göstermeyi savunarak, övgüye layık olacaksın. Resim vasıtasıyla bir resme tapmak ayrı şey;birine resim vasıtasıyla tebcillerimizi göndermek başka bir şeydir. Yazı, okumayı bilenler içindir. Resim, okumayı bilmeyenler içindir. Taklit etmek zorunda olan cahiller, resimlerle bilgi öğrenmektedirler. Resimler, yazı bilmeyenlerin kitabıdır."**[3]

VII. yüzyıla gelindiğinde Bizans topraklarında ikonların yüceltilmesi gittikçe yaygınlaşıyordu. Papalığın da desteğiyle yaygınlaşan ikonlara saygı ve yüceltme kültü, ikonoklast şeklinde belirginleşecek bir muhalefeti de beraberinde getirmiştir. Bizans imparatoru **II. İustinianos** (685-717) 692'de İstanbul'da **Trullo** (Quinisext) konsilini toplamış ve bu konsil İsa'yı kuzu simgesiyle değil, insan biçiminde tasvir etmeyi tavsiye ederek her resmi ve kutsal dışı heykeli yasaklamıştır. Konsil şu karara varmıştı: **"Gözlerin doğruyu görsün. Uyanıklığın, kalbini korur, hikmeti tavsiye eder. Gerçekte, anlamlarda, onların intibalarını ruha telkin etmek kolaydır. Şimdiden sonra, tas-**

[1] Michel Clèvenot, la chrètientè à l'heure de Mahomet, Poitiers, 1983, s:171
[2] Çıkış:20/4
[3] Michel Clevenot, s:171

vir yapmayı yasaklıyoruz ki onların tahta veya başka bir şey üzerinde olması fark etmez. Onlar görüşü büyülüyor, aklı bozuyor. Zevkin, ateşli utançlarına götürüyor. Şayet biri bunları yapmaya kalkarsa, aforoz edilsin."[4] **Trullo** konsili, ökümenik karakterde bir konsil değildi. Bu konsilin hedefi, beşinci ve altıncı ökümenik konsillerin kararlarını pekiştirmekti.[5] Fakat ikonoklast hareketin aksiyonu paralelindeki bu konsil kararı, Bizans topraklarında ikonoklast hareketin imparatorluk bünyesinde bir destek bulmuş olduğunu gösteriyordu. Ancak Bizans imparatorluğunda **"ikonları yüceltme"** hareketine karşı en ciddi reaksiyonun ortaya çıkması için VIII. yüzyılın ilk çeyreğini beklemek gerekecektir. Bizans kilisesi bünyesinde daha belirgin bir şekilde kendini gösteren **ikonoklaste** denilen kavga, Bizans kilisesiyle batı kilisesi arasındaki uçurumu da derinleştirmiştir. Bu doktrinel savaşa imparator **III.Leon'nun** (717-741) doğrudan müdahalesi, hem ikonoklast hareketin iktidara gelişini, hem de batı kilisesinden, Bizans kilisesinin kopuşunun ayak seslerini duyurması bakımından dikkat çekici bir noktadır. III. LEON, 726 yılında büyük sarayın **Boronz** kapısının üstündeki İsa'nın resmini kaldırtmış ve yerine bir Haç resmi koydurtmuştur. Kısa bir zaman sonra da, İsa'nın paralar üzerindeki resmini kaldırarak kendi resmini koydurtmuştur. Ayrıca yayınladığı bir fermanla, azizlerin resimlerine tapmayı yasaklamıştır. III. LEON'nun bu kararlarına, halk ciddi şekilde mukavemet etmişse de, sert şekilde cezalandırılmışlardır. **III. Leon,** Papanın ve İstanbul patriğinin bu konuda desteğini almaya teşebbüs etmiş ancak, bunda başarılı olamamıştır. Hatta İstanbul patriği Germanos'u azlederek yerine 22 Ocak'ta ikonoklast yanlısı olan Anastasios'u patrik olarak atamıştır.[6] Artık bu dönemde bir ikonoklast (Tasvir Kırıcı) olan **III. Leon** için, bu konudaki planlarını uygulamak bakımından sadece zor kullanmak yolu açık kalmıştı. Bunu da yaptı. İkonoklast faaliyetini, bütün aziz tasvirlerinin imhasını emreden bir ferman yayınlayarak doruk noktaya ulaştırmıştır. 17 Ocak 730'da imparatorluk sarayında en yüksek kademedeki dini ve dünyevi erkânı, maruf tabiriyle SİLENTİON'U toplayarak, kabul etmeleri için yayınlanacak ikonoklast emirnameyi onlara gösterdi[7].Tasvir aleyhtarı emirnamenin ilanı ile Doğu Roma İmparatorluğu'nda, İkonoklazm doktrin, devletin resmi politikası haline gelmiş oluyordu.Ancak Batı kilisesi, dolayısıyla papalık, bu ikonoklazm hareketine hiçbir zaman sıcak bakmadı. Bunun için **III. Leon'un**fermanı, İtalya'da dinlenmedi. Bunun üzerine **III. Leon**, Bizans'a bağlı olan Sicilya, Calabre ve İllyricum (Arnavutluk) piskoposlarının mallarına el koymuştur.[8] Fakat yine de **III. Leon**, ikonoklast doktrini, İtalya'da zor kullanarak yayamamıştı. Ancak,

---

[4] a.g.e, s:172

[5] Francis Dvornik, Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a, türk. çev. Prof. Dr. Mehmet AYDIN, (Türk Tarih Kurumu yayınları), Ankara, 1990, s:23

[6] Francis Dvornik, s:23-24; Michel Clevenot; 174

[7] Georg Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi, türk. çev Prof. Dr. Fikret Işıltan Ank. 1981, s:153; Michel Clevenot, s;174

[8] Michel Clevenot, s:174

İstanbul ile Roma arasındaki münasebetler için Bizans'ta kopan bu tasvir kırıcı fırtına, önemli ve şumüllü sonuçlar doğurdu. Ayrıca imparator, bu dini doktrinel sahaya yapmış olduğu müdahaleyi haklı göstermek için; papa II. Gregoire'a **imparatorun rahiplik karakterine işaret ederek, yayınladığı fermanı bildirmiştir.**[9] Papa II. Gregoire; ise mukabil cevabında, imparatorun iddiasına karşı çıkmaksızın böyle bir görevin, gerçek imanı belirlemek için konsiller toplayan ve rahiplerle tam ittifak halinde olan imparatorlara verilebileceğine işaret ederek, şunu ilave etmiştir: **"Dogmalar, imparatorları değil; rahipleri ilgilendirir. Nasıl ki rahibin, sarayın işlerini idare ve imparatorlara bir görev önerme hakkı yoksa ; imparatorun da kiliseyi yönetmeye, din adamları sınıfına hükmetme, çok aziz olan sakramentlerin sembollerini çekip çevirmeye ve takdis etmeye hakkı yoktur. Biz sizi imparator olmaya ve bu vasıflara lâyık bir rahip olmaya davet ederiz."** [10]

III. Leon ile papalık arasındaki bu gerilim, sadece II. Gregoire ile sınırlı kalmamıştır. II. Gregoire 'in halefi olan III. Gregorius, Bizans'taki **"tasvir düşmanı"** cereyanı, topladığı bir konsilde tel'in ve mahkum etmek zorunda kaldı ve papayı kazanmak ümidinde yanılmış olduğunu gören III. Leon 'da, III. Gregorius'un elçilerini hapse attırdı. Bu dini ihtilafı, siyasi ikilik izledi. Tasvir aleyhtarı hareketin ilk neticeleri, **Bizans** ile **Roma** arasındaki uçurumun derinleşmesi ve Bizans'ın İtalya'daki nüfuzunun hissedilir derecede sarsılması oldu.[11] **III. Leon**, Doğu ile Batı arasındaki bu kopuşun farkında olarak, Doğunun takviyesi için yeni tedbirlere başvuruyordu. Meselâ, Rumların ikâmet ettiği **İllyrie**'yi (Arnavutluk) ve **Thessalonique'i** (Selânik) papalık naibliğini acilen İstanbul patrikliğinin emrine bağlamıştır. Böylece, Doğu ile Batıyı birbirine bağlayan **İllyrie**, iki asır boyunca, İstanbul ile Roma arasındaki en vahşi kavgaların savaş alanı olacaktı.[12]

741 yılında III. Leon'un ölümü, ikonoklast hareketin hızını kesmedi. Onun halefi olan V. Constantin Copronyme (741-775) ikonoklast hareketi desteklemeye devam etmiş ve 754 yılında Hieria'da bir konsil toplamıştır. Bu konsile çoğunluğu imparatorluğun Doğu kısmından gelen **338** piskopos katılmıştır. 754 konsili; Anti-ikonostların (Tasvir kırıcı hareketin muhalifleri) ve özellikle onların cesur sözcüsü olan Yuhanna Dımışki'nin (675-754) (Jean Damascene) aforoz edilmesini, azizlerin resimlerini ve onların tebcilini kınayan kararlar almıştı.[13] V. Constantin, orduya dayanarak bu kararları uygulamaya koymuştu. Ancak yinede teoride ve pratikte ikonoklast harekete muhalefet devam ediyordu. Meselâ, Yuhanna Dimışki (Jean Damascene)'nin İkonları

---

[9] Francis Dvornik, s:24
[10] Francis Dvornik, s:24
[11] Georg Ostrogorsky, s:153
[12] Francis Dvornik, s:24
[13] Francis Dvornik, s:25

savunan risalesi, ikonları savunanların temel dayanakları halinde idi.[14]Jean Damascene, yeni-platoncu felsefeye dayanarak, tasvirin, bir simgeden ibaret olduğunu savunuyordu. Ona göre, Tanrı, İsa'nın kişiliğinde insan bedenine büründüğüne göre, ikonlara karşı çıkılmaması gerekiyordu.[15]

V. Constantin'in 754'de topladığı konsilde, bütün patrikler mevcut olmadığı halde (Meselâ, İstanbul patriğinin yeri boştu, diğer patrikler de tasvirlerin lehinde bulunmuşlardı.)bu konsil, yedinci genel konsil olarak ilân edilmişti. Konsil kararlarına muhalefet eden piskoposlar görevden alınmışlar, rahiplere zulmedilmiş, birçok insan öldürülmüştür. Ancak yinede 754 konsili, sadece Doğu piskoposlarından oluşan bir konsil olduğu için, yedinci genel konsil olarak kabul edilmedi. Çünkü herşeye rağmen, Roma ile Bizans'ın dini bağları henüz kopmuş değildi. Bunun için 754 konsiline Batı piskoposları da gelmeli ve karar müşterek olarak alınmalıydı. Bu durumda 754 konsili, sadece Doğu piskoposları konsili halinde görülüyordu ve bundan dolayı da Batı kilisesine göre genel konsil olma özelliği taşımıyordu.

V. Constantin'in halefi IV. Leon'un (775-780) kısa saltanat süresi; V. Constantin zamanındaki tasvir kırıcılık hareketinin en hareketli safhasından ; IV. Leon'un dul karısı olan İmparatoriçe İRENE zamanında tasvirler kültünün yeniden canlandırılmasına kadar olan dönem, bir geçiş devri teşkil etmektedir.[16] IV. Leon'un 8 Eylül 780'de zamansız ölümü, oğlu IV. Costantin'i on yaşında taht sahibi yapmıştı. Onun saltanat döneminde (780-790) İrene, küçük oğlu adına saltanata vekalet ediyordu. İrene, IV. Leon zamanında patrikliğe atanan **Pavlos'un** istifasını sağladıktan sonra, 784 yılı sonunda hükümetin planlarını açıkladı. İrene, halkı Magnaura sarayında toplayarak yeni patriği, halk seçimi ile gerçekleştirerek Tarasios'un patriklik makamına oturmasını sağladı. TARASİOS 25 Aralık 784'de patrik olarak takdis edildikten sonra, 754 konsilinin kararlarını protesto ederek, ikonlara ibadeti yeniden ihya etmek üzere yeni bir ökümenik (genel) konsil için hazırlıklara başlamıştı.[17] Konsil toplama kararı, papa I. Hadrien'in desteğiyle güçlenmişti. Yedinci Ökümenik (Genel) Konsil olacak olan bu konsil, İstanbul'da 31 Temmuz 786'da Havariyyun kilisesinde toplanmış, fakat ikonoklast yanlılarınca konsil dağıtılmıştır. Ancak **İrene**, Tarasios ve Roma'nın gönderdiği temsilcilerin çalışmaları sonucunda bu konsil çalışmaları, bir yıl sonra mayıs ayında **İznik** de gerçekleştirildi. Sekiz oturum sonunda, imparatorluğun batı bölgelerinden gelen 350 piskopos, İkon konusunu bütün hatlarıyla tartışarak, **İkonoklast** konsillerin kararlarını mahkum etti; tasvirler kültünde tebcil edilen resimlerin, tasvir ettiği şahıslar olduğunu ilân ederek, ibadete lâyık olanın yalnız Allah olduğunu belirtti.[18]

---

[14] Jean Damascène, Ecrits sur L' İslam, (Editions de Cerf), Paris, 1992, s,56
[15] Ana Britanika, VI/24
[16] Georg Ostrogorsky, s,163
[17] a.g.e, s,165
[18] Francis Dvornik, s,25 ; Georg Ostrogorsky, s, 166

II. İznik Konsili olan 787 konsili, tarihe yedinci genel konsil olarak geçecektir. Bu konsilin kararları papa tarafından onaylanmış ve Bizans kiliseleri tarafından tasvip görmüştür. Ancak yinede bu konsilin kararları, Batıda bir dizi probleme neden olmuştur: Bunun için Batı kilisesi, bu konsili çok sonra genel konsil olarak kabul etmiştir. Almanya'yı, Fransa'yı, İspanya'nın bir kısmını içine alan Batı imparatorluğunun kurucusu Charlemagne, kendisinin ve kendi piskoposlarının iştirak etmediği bu konsilin kararlarını kabul etmemiştir. Ayrıca, çok kötü bir rastlantı sonucu konsil kararlarının yanlış bir tercümesi, piskoposların tasvirlere tapınmaktan bahsettiklerini imâ ediyordu. Ancak Charlemagne ve onun çevresindeki ilahiyatçılar, resmi bir yayınla **(Livres Carolins)** II. İznik Konsilinin kararlarını reddetmişlerdir. Fakat tasvirlerin eğitici değeri üzerinde durmuşlardır. Papalık ise II. İznik Konsilini savunmuş ve konsil kararlarının geçerliliğini tekrarlamıştır. Bunun üzerine Charlemagne papa ile uğraşmaktan vazgeçerek 794'de Frankfurt'ta topladığı bir konsille, 787 de toplanan II. İznik Konsili kararlarını reddetmiştir. Charlemagne ve ilahiyatçılarının II. İznik Konsiline muhalefetlerinin ana nedeni, tasvirlere karşı olmaktan ziyade, II. İznik Konsiline, kendilerinin iştirak etmedikleri ve kararların kendileri dışında alındığı şeklinde görülmektedir. Ayrıca, II. İznik Konsili kararlarının, yanlış tercüme edilmesi de onları, bu konsil kararlarına muhalefete sevketmiştir. Bunun için papalıkla, Charlemagne taraftarları arasındaki II. İznik Konsili konusundaki çekişme; IX. yüzyılda II. İznik Konsili kararlarının doğru bir tercümesi ortaya çıkıncaya kadar devam etmiş ve 787 konsili, Batı imparatorluğu tarafından, ancak IX. yüzyılda genel konsil olarak kabul edilmiştir.[19]

Ökümenik (Genel) Konsil olarak kabul edilen II. İznik Konsili, tasvirler kültüne resmen izin verip, tasvir kırıcıları aforoz etmesine rağmen; tasvir düşmanları teslim olmamışlar ve faaliyetlerine devam etmişlerdir. Ermeni asıllı V.Leon, tasvirler kültüne karşı olan kararları yeniden onaylamış ve ikonoklast harekete yeni bir ümit vermiştir. Kamu oyunda, V. Leon'dan önceki iki kral zamanındaki askeri başarısızlığın tasvir kültüne bağlı, Allah'ın bir cezası olduğu yayılmıştır. Ancak, tasvirler kültü konusundaki geleneksel öğreti, görevden azledilen patrik **Nicephore** ve **Stoudios** baş rahibi Theodore tarafından şiddetle savunulmuştur.[20]

Bütün bunlara rağmen ikonoklast yanlıları Doğu'da üç yıldan fazla kiliseye hakim olmuşlardır. Durum, kraliçe Thedora'nın küçük oğlu III. Michel adına vekalet ettiği 842 yıllında düzelmiştir. Böylece tasvirler kültü konusundaki Ortodoks Hıristiyan öğreti, tam olarak zafere ulaşmıştır. İkonoklast olan patriğin yerine, **methode** atanmıştır. Yinede III. Michel ve Theodora yeni bir konsil toplamaya cesaret edememişlerdir. **"Tasvirler Kültü"**, imparatorluk karar-

---

[19] Francis Dvornik, s, 25
[20] a.g.e, s, 25

namesiyle kabul edilen Mahalli bir sinodla 843'de benimsendi. Ortodoks Doğu kiliselerinde bu zafer hâlâ, paskalyanın ilk pazarı kutlanmaktadır.[21]

Doğu ve Batı kilisesi tarihinde bir asırdan fazla kavga nedeni olan **Tasvir** konusu, ikonoklast hareketin hakimiyetiyle, VIII. asırdan IX. asrın ortalarına kadar Bizans sanatında heykel yapımını ciddi şekilde engellemiştir. IX. yüzyılın ortalarında ikonoklast hareketin yenilgisi, Bizans sanatında İsa'nın ve azizlerin tasvirlerinin yapılmasını ve ikon imalatını cesaretlendirmiştir. Bütün bunlara rağmen, tasvirler kültüne karşı düşmanlık yani ikonoklast hareket, Bizans toplumunun entellektüel çevrelerinde varlığını sürdürmüştür. İmparatoriçenin danışmanları, tasvirlerin restorasyonunda ve eski ikonların işlenişinde daima itidali tavsiye etmelerine rağmen, Bizans kilisesinde Tasvirler konusunda ılımlılar ile aşırılar arasında daima gerilim yaşanmıştır. Fakat ikonoklast hareket, artık bir daha dirilmemek üzere IX. yüzyılda resmen tarihe gömülmüştür.

Bizans kilisesi bünyesinde kendini gösteren ve III. Leon'la devletin resmi dini politikası haline gelen ; papalıkla, Bizans kilisesi arasında şiddetli gerilimlere sebep olan bu ikonoklast hareketin kültürel ve dini kökenlerinin neler olduğu konusu, gerçekten bilimsel bir tahlile ve analize ihtiyaç göstermektedir. Doğu ve Batı kiliselerini bu kadar sarsan ve etkileyen ikonoklast hareketin kökenleri nereye kadar gidebilir? Bu sorunun cevabını, Bizans topraklarında uzun bir dönemden beri var olan **Yahûdileri**, **III. Leon'un yetiştiği bölgeyi** ve Bizans coğrafyasını askeri ve kültürel yönden tehdit eden **Müslüman** tesirini inceleyerek vermek, muhtemelen bizim bu konuda tatmin olmamızı sağlayacaktır. Hıristiyanlığın doğduğu topraklarda M.Ö XVIII. yüzyılda yerleşen İbrani halkı, Hz. İbrahim'in soyundan İshak'ın oğlu Yakup'un neslinden gelen İsrailoğullarının da ataları sayılıyordu. Böylece Ortadoğuda en eski ve kalıcı dini unsur, Yahûdi kültürü olarak görülmektedir. Suriye, Mısır bölgesini tamamen etkisi altına alan semitik kültür, yerli Kenan kültürü ile belli oranda senteze ulaştıktan sonra, Musa kanunlarının disiplini ile İsrailoğullarının şahsında varlığını devam ettirmiştir. Monoteist Tanrı inancını temel felsefe olarak kabul eden Musa şeriatı, Monoteizme zarar verici her düşünceyi ve aksiyonu reddetmiştir. İşte bu, Hıristiyanlığın doğduğu yıllar olan milâdi takvimin ilk çeyreğinde bile canlı şekilde Filistin bölgesinde yaşıyordu. Ancak İsrailoğullarının M.Ö 586'daki Babil esareti ve Kudüs'ün tahribi ile bölgede dağıldıkları görülmektedir. M.Ö 538'de yeniden Kudüs'e dönüşle yeni bir dönem başlamışsa da bu uzun sürmemiştir. Uzun süre Pers egemenliğinde kalan Filistin bölgesi, zaman içinde Makedonyalı İskender'in işgaliyle sonuçlanan bir döneme girmiştir. Daha sonra Roma imparatorluğunun egemenliğinde kalan Filistin ve halkı olan İsrailoğulları, her işgal döneminde yeni göçlerle karşılaşmışlar ve bu göçler, onların dünyanın her tarafına dağılmalarını sağlamıştır. Muhtemelen Makedonyalı İskender'le birlikte Anadolu'ya da birçok Yahûdi gelmiştir. Bu göç dalgası Roma imparatorluğu döneminde de devam etmiştir. Bu durum Yahûdilere çok erken dönemlerde

[21] Francis Dvornik, s,26

Anadolu halklarının arasına katılma imkânı sağlamıştır. Roma imparatorluğu vatandaşı olma şansını elde eden Yahûdiler, Anadolu'da, Monoteizmin temsilcisi olan entellektüel bir halk olarak, Roma paganizmine nazaran Yüksek bir kültürel seviyeyi temsil ediyorlardı. Milâdi çağın ilk çeyreğinde doğan Hıristiyanlık, temelde Yahûdi şeriatından büyük oranda farklılık ortaya koymamıştır. Çünkü Hz. İsa bir Yahûdiydi ve Yahûdiliği tamamlamak için geldiğini söylüyordu.[22] Böylece Filistin'de Doğan Hıristiyanlık **bir "Musevi-Hıristiyanlık"** karakteri taşıyordu. Bunun için İlk Hıristiyanların **tasvir** kültü problemi yoktu. 380 yılında Roma, Hıristiyanlığı devlet dini haline getirdiğinde de tasvirler kültü, Hıristiyanlık için hiçbir ciddi problem arzetmiyordu. Ancak zaman içinde, Hıristiyan kutsal metinlerinde hiçbir açıklama olmadığı halde, Tasvirlere karşı Hıristiyanların ilgi gösterdikleri görülmeye başlamıştır. İşte VII. yüzyılda Özellikle Bizans kilisesinde **ikon kültleri** çok önemli bir yer tutmaya başlamıştır. İkonlara karşı saygı gösterenler, onları bir kült konusu yapanlar, komşuları olan Yahûdilerden bir takım tenkidler alıyorlardı. Çünkü on emirde **"Kendin için oyma put, yukarıda göklerde olanın hiç suretini yapmayacaksın..."[23]** deniyordu. Böylece putperestliğe karşı amansız bir savaş veren Yahûdiler, Kiliselerdeki **ikon** kültünü tenkit ediyorlar ve Hıristiyanları etkilemeye çalışıyorlardı. Anadolu'da Yahûdiliğin ilk temsilcilerini yunanca konuşan **Romaniot'lar** teşkil etmektedir. Romaniot'lar Anadolu'daki en eski Yahûdi unsurunu oluştururlar, diğer yandan da Bizans İmparatorluğunun en belirgin vatandaşlarını temsil ediyorlardı. Anadolu'yu feth eden Türk askerleri, yunanca konuşan bu yerli Yahûdilerle karşılaşmışlardı. Romaniot denilen bu yerli Yahûdi halkı Anadolu'nun Batı kesimlerinde İstanbul'da, Yunanistan'da ve Balkanlar da dikkat çekiyordu.[24] Diğer yandan **Anadolu'da** milâdi tarihin başlarında Aziz **Pavlus'un**, seyahat ettiği yerlerde Yahûdi havralarında konuşma yaptığını " Rasüllerin İşlerin"den öğreniyoruz. Buna göre pisidya Antakya'sında (Yalvaç), Konya'da, Listra'da Yahûdiler bulunmaktadır.[25]

İşte Anadolu'ya çok erken dönemlerde gelerek yerleşen bu Yahûdi unsurlar, Roma ve Bizans döneminde Hıristiyanlaşmış Anadolu halkı ile aynı bölgelerde yaşamışlardır.[26]VII. yüzyıla doğru ikon kültünün Bizans kiliselerinde rağbet görmeye başlaması, Yahûdilerin dini anlayışına ters düşüyor ve Hıristiyan komşularını bu açıdan putperestlikle itham ediyorlardı. Bu Yahûdi anlayışının, zaman içinde Hıristiyanları etkilediği ve ikonlara karşı tavır almaya götüren bir anlayışı geliştirdiği söylenebilir. Diğer yandan ikonoklast hareketin fikri ve kültürel kökenlerini hazırlayan unsurlardan birisi de Bizans'ın doğusunda durmadan genişleyen Müslüman fetihleri olmuştur. Meselâ, VII. yüzyılda Mısır

---

[22] Matta:V/17
[23] Çkış:XX / 4
[24] Bernand Lewis, İslâm Dünyasında Yahûdiler, türk. çev. Bahadır Sina Şener, Ankara, 1996, s, 131,140
[25] Rasüllerin İşleri: XIII/14 ; XIV/19-23
[26] Avram Galante, Histoire des juifs de Turquie, İST. 1986, II,177

ve Suriye Müslümanların eline geçmiştir. Müslüman tesiri, Anadolu'nun güney bölgelerini etki alanına alacak boyutta hızlı gelişmiştir. Bizans'ın Güney Anadolu topraklarını tehdit eden Müslümanlar da ikon konusunda Yahûdiler gibi düşünüyorlardı. Bunlar da Allah'ın vahdaniyetine zarar verici her türlü putperest eğilimi reddediyorlardı. Böylece, daha VII. yüzyıldan itibaren Anadolu Hıristiyanları, o vakte kadar Yahûdilerin ikon düşmanlığı ile karşı karşıya bulunurken, şimdi bir de Müslümanların İkon düşmanlığı ile karşılaşmışlardı. İşte ikonoklast hareketi, Bizans'ın resmi dini politikası haline getiren Bizans imparatoru **III. Leon**, ikon düşmanlığı fikrinin galip geldiği **İsaurie'de** (Bozkır) büyümüştü. III. Leon'un **İsaurie** ile ilişkisine de kısaca temas etmek yerinde olacaktır: Bizans imparatoru I. LEON, (457-474), kendinden önceki Bizans imparatorlarının çok sıkıntı çektiği Barbar Got nüfuzuna karşı Balkanlarda bir şeyler yapmaya kararlıydı. Bu amaçla kızı prenses **Ariadne** 'yi, İSAURİE önderi TARASİKODİSSA ile evlendirmişti.[27] Güney Anadolu kökenli dağlı bir halk olan İsauryalılar, Gotlardan ve Germenlerden daha sert ve katı bir savaşçı halktı. Doğu Roma vatandaşı oldukları için de, Romalıydılar. Böylece Bizansın stratejik bölgelerine ve özellikle Balkanlara yerleştirilen İsauryalılar, Bizans'taki Got Nüfuzunu dengelemekte çok etkin bir vasıta olmuşlar ve Bizans devlet yönetimine ve askeri hareketlere yön veren bir pozisyona gelmişlerdir. İşte İkonoklast hareketi zirveye ulaştıran **III. Leon**, I. Leon'un kızı, **Ariadne'nin** soyundan geliyordu ve **III. Leon'un** çocukluğu **İsaurie'de** geçmişti. III. Leon burada Yahûdi çocuklarıyla birlikte büyümüştü. Onun ikon düşmanlığının tohumlarının, bu Yahûdi çocuklarıyla oynadığı dönemlerde atılmış olduğunu düşünmek, mantıki dayanaklardan uzak değildir[28]. İşte 717 yılında **III. Leon** Bizans imparatorluk tahtına oturduğunda, Anatolikan **thema'sının strategos**'u (komutanı) idi.

Bizans kilisesinde ikonoklast (Tasvir Kıran) hareket olarak kendini gösteren ve bir asra yakın doğu ve batı kiliselerini meşgul eden bu akımın Kültürel ve dini olarak Yahûdi ve Müslüman muhitlerden etkileşim sonucu ağır ağır gelişerek VIII. yüzyılda III. Leon 'la zirveye ulaştığını söyleyebiliriz. Nitekim Emevi halifelerinin sarayları da figuratif muhteşem resimlerle süslenmişti. Halife Yezid 723 yılında bir emirname ile **" Evlerdeki .camilerdeki ve kiliselerdeki resimlerin tahrip edilmesini emretmiştir. "** Bazı tarihçilerin dediğine göre bu Antiresim hareketi Küçük Asya'daki bazı piskoposlukları da etkilemiştir[29]. Halife Yezid'in emirnamesiyle, **III. Leon'un** İkonoklast Politikasının aynı yıllara rastlanması herhalde bir tesadüf eseri değildir. Dinler tarihinde genel bir kaide haline gelen **"Her dini fenomen, tarihi bir fenomendir"** hükmüne göre, yeryüzünde dinler ve medeniyetler birbirini daima etkilemişlerdir. Bizans kilisesini sarsan ve çok sayıda dini ve siyasi problemlere neden olan

[27] Ana Britanika, 6. Cilt, s, 24
[28] Avram Galante, I,s,18
[29] Michel Clėvenot, s, 173

ikonoklast hareketin de geri planında, dini, kültürel ve tarihi etkileşimlerin bulunduğunu tespit etmek bu hükmün doğruluğunu bir defa daha ortaya koymaktadır.

KAYNAKLAR:

1. Michel Clevenot, la chretiente A l'heure de Mahomet, poitiers, 1983
2. Francis Dvornik, Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a tür. Çev. Prof. Dr. Mehmet Aydın, Ankara, 1990
3. Georg Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi . türk. çev. Prof. Dr. Fikret ışıltan Ank. 1981
4. Jean Damascene, Ecrits sur I' İslam, Paris, 1992
5. Bernard Lewis, İslam Dünyasında Yahûdiler, Türk. çev. Bahadır Sina Şener, Ank. 1996
6. Avram Galante, Histoire des Juifs de Turquie, (İsis yayınları), İstanbul, II. cilt, 1986
7. Ana Britanika, VI. Cilt

KUR'ANDA TEMEL İKİ KAVRAM: TE'VİL VE MÜTEŞABİH

Prof. Dr. Yusuf IŞICIK[*]

Abstract

Two Basic Terms in al-Qur'an: Tawil and Mutashabih

The Arabic word tawil originated from A-W-L means reachment of something to its target or appearing, becoming true or its end and outcome but all these meanings are the same. This is the meaning of tawil in dictionary at the time when this word emerged first in the Arabic language without meaning of any tecnical term. But indeed this is the natural meaning of tawil in the Arabic language.

As it is well known, the words in any language gain new meanings. This is a common fact for all languages in the world. In other words, the languages are the living things in their own rules. They emerge, progress, slow down and worsen. At this point, it is very important to follow the progress of meaning in the words and to determine chronologicaly when they gained what kind of new meanings in order to understand the texts accurately. That's why it should be known the century in which the text appeared and the meaning of the problometical word at that time should be considered in order to make right interpretation. If the words in any written or oral text which emerged in definete society during the certain century are attempted to be understood in accordance with their meanings that they gained in the later centuries, then it will lead to very important misunderstandings and misinterpretations, even to the falsification of the texts.

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1. Te'vil kelimesinin anlamı:

E-V-L kökünden gelen bu Arapça kelime, **bir şeyin varacağına varması**, **ortaya çıkması**, **gerçekleşmesi, sonuç ve âkıbeti** gibi anlamlara gelir ki, bunların hepsi de sonuçta aynı anlamı ifade ederler. Tabii ki bu, **te'vil** kelimesinin Arap dilinde ilk doğduğu, herhangi özel bir durum ve nesne için husûsileşmediği ve teknik/ıstılahî bir anlam kazanmadığı dönemlerdeki manasıdır. Daha doğrusu, **te'vil** denildiğinde, Arap dilinde kastedilen ve anlaşılan niteliksiz/doğal anlamı budur.[1]

Nitekim, Sahâbe'den **Abdullah b. Revaha**, Hudeybiye antlaşmasıyla tehir edilen **ömre haccı**'nın kazası vesilesiyle bulunduğu Mekke'de, Allah'ın Rasûlü S. in devesinin yularından tutmuş çekiyorken, etrafında toplanıp kendisine bakışan Mekke ahâlisi ve çocuklarına şu şiiri okumuştu:

"Hallû beni'l-kuffâri an sebîlihi

Hallû fe kullu'l-Hayri mea Rasûlihi

Nahnu nukatilukum alâ te'vîlihî

Kemâ darabnâkum alâ tenzîlihi

Darben yuzîlu'l-hâme an makîlihî

Ve yuzhilu'l-Halîle an halîlihî:

Çekilin O'nun yolundan ey kâfir oğulları! Çekilin, çünkü bütün hayırlar Allah'ın Eçisi'yle birliktedir. Daha önce sizlerle, Kur'anın inişine karşı çıktığınız için savaşmıştık. Bugün ise, O'nun te'vîli (içerdiği haberin ve fetih müjdesinin gerçekleşmesi) uğrunda sizlerle savaşmak üzere buradayız! Bu, başı omuzdan ve arkadaşı arkadaştan ayıran bir savaş ve vuruştur."[2]

---

[1] Bk., İbn Faris Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, Mu'cemu Mekayîsi'l-Luğa, Mısır 1969/1389, I/158-162; el-Cevherî Ebû Nasr İsmail b. Hammad, es-Sıhah, Kahire, 1956/1376, IV/1627; İbn Manzûr Muhammed b. Mukerram b. Ali el-Ensarî, Lisanu'l-Arab, XIII/35.

[2] İbn Sellam Muhammed el-Cumehî, Tabakatu Fuhûli'ş-Şuarâ, Kahire 1974/1394 (Mahmud Muhammed Şâkir tahkik ve şerhi), I/224; İbn Hişâm Abdülmelik b. Eyyub el- Hımyerî el-Meâfirî, es-Siratu'n-Nebeviyye, Kahire (M.es-Seka, İ. El-Ebyârî ve A. Şelebî thk.), 1955/1375 III/371 (Muhakkik'in dipnotu); Zemahşerî Cârullah Ebulkasim Mahmud b. Omer, Esasu'l-Belâğa, Kahire 1960, s.25.

Bu konuda kaynakların bize verdiği bilgilerin, bazı araştırmacılar tarafından iyi anlaşılmadığı, bunun da nedeninin, yüzyıllardır eski-yeni birçok eserde yanlışlara düşülen böylesine dikkat ve titizlik isteyen bir konunun, ivedilikle, yüzeysel bir şekilde ve de kültürel altyapıdan yoksun olarak ele alınması olduğuna işaret etmemiz yerinde olacaktır. Mesela, işbu makalemiz hakkında bilimsel kanaatin açıklandığı bir raporda, Ferrâ'nın (el-Ferrâ, Meâni'l-Kur'an, Beyrut 1980, I/191), Âlu İmran sûresinin yedinci âyetinde geçen **"v'ebtiğâe te'vîlih"** lâfzıyla ilgili olarak yaptığı: **"Ya'nî: tefsîra'l-muddeti"** açıklamasından, te'vil'in tefsir anlamına geldiği söylenmekte, yani Ferrâ'nın **te'vil** kelimesine **âkıbet** değil de **tefsir** anlamı verdiği, dolayısıyla bizim görüşümüzün doğru olmadığı söylenmektedir. Oysa ki, işbu **"tefsîru'l-muddeti"** terkibinin ma'nâsı, **"âkıbetini açıklamak ve bilmek istemek"** demektir. Burada Ferrâ'nın söylediği **müddet** sözü, Yahûdilerin iddiaları dikkate alınarak Muhammed Ümmeti'nin dünyadaki ya-

Görüldüğü üzere, o günün sözlü ve yazılı edebiyatında **te'vil** kelimesi: **"Bir şeyin gerçekleşmesi, ortaya çıkması, uygulamaya geçirilmesi, akıbet ve sonucu"** gibi anlamlarda kullanılmaktadır. [3]

şam ve egemenlik süreleri için kullanılmıştır. Nitekim az yukarıda **Ferrâ**, müteşâbih âyetleri anlatırken demektedir ki:

"Bu müteşâbihlerle kastedilenler, **elif-lâm-mîm-sâd** ve diğer mukattaa harflerdir ki, bunlar Yahûdîlere karmaşık gelmiş ve onları şaşırtmıştı; çünkü onlar, cümmel hesabı yoluyla, İslâm Ümmeti'nin yeryüzündeki yaşam süresini öğrenmek istemişler, fakat bunda istediklerine ve umduklarına ulaşamayınca: **"Muhammed işi karıştırdı** (ve bizi şaşırttı)**!"** diyerek Hz. Muhammed S.'i inkâr etmişlerdi." (Ferrâ, a.y.)

Öyle gözüküyor ki, Rapor Sahibi'ni, **"tefsîru'l-muddeti"** terkibindeki **tefsir** lâfzı yanıltmıştır. Oysa ki burada **tefsir** kelimesi, âyetteki **"ibtiğâ"** kelimesine tekabül etmekte ve onu açıklamaktadır. Âyette geçen **te'vil** kelimesinin Ferrâ'nın ifadesindeki karşılığı ise, "**el-muddeh"** lâfzıdır!!

Ferra, **"Hel yenzurûne illâ te'vîlehû"** (7 A'râf 53) âyetiyle ilgili olarak da şunları söyler:

"Buradaki **te'vîlehû** sözünden kasıt, Kur'an'ın te'vîli, yani: O'nun (bildirdiği haberlerin) âkıbeti ve Allah'ın O'nda va'dettikleridir." (Ferrâ, a.y.)

Yine Rapor Sahibi, **Cevherî**'nin: **"et-Te'vîl: tefsîru mâ yeûlu ileyhi'ş-şey'u"** (es-Sıhâh, IV/1627) şeklindeki ifadesine dayanarak, **te'vil** kelimesinin **tefsir** anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Oysa ki, Cevherî'nin bu ta'rifi,her nekadar ıstılahların etkisinde az-çok kalan ve çok net olmayan bir tanım olmakla birlikte, tarifte geçen **te'vil** kelimesi, **tefsir** değil, **sonuç** anlamındadır; çünkü **"mâ yeûlu ileyhi"** sonuç ve âkıbet demektir ve ta'rifteki **et-te'vîl** kelimesine tekabül etmektedir. Esasen Arap dilinde **âkıbet** ile **te'vil** lâfızları arasında bir nüans vardır ki, o da **te'vîl**'in, söz/kelâm ve rüyâ gibi ma'nevî ve kültürel kavramların sonuç ve âkıbetleri için kullanılması, **âkıbet**'in ise daha çok insan toplulukları ve dünyanın âkıbeti için kullanılmasıdır. Binanaleyh, Kur'an âyetleri ve rüya hakkında **te'vil**, örneğin zâlimler ve genel olarak devletler hakkında ise **âkıbet** kelimeleri kullanılır. Tabii ki, aralarında nüans olan kelimelerin her dilde, müteradif olarak birbirlerinin yerine kullanıldıkları da unutulmamalıdır.

Rapor sahibi için sorun teşkil eden bir başka husus daha vardır ki o da, Arap dilinde **te'vil** kelimesinin **tefsir** anlamında da kullanıldığı ve bizim bu gerçeği reddetmekle yanlış yaptığımızdır. Oysa ki, bizim başta **İbn Fâris**, **Ferrâ** ve **Zeccac** gibi dil otoritelerine dayanarak belirtmeye çalıştığımız temel gerçek, Arap dilinde **te'vil** kelimesinin henüz ıstılahlaşmadan önceki ilk anlamı **âkıbet**'tir ve **Kur'anda** geçen bütün **te'vil** kelimeleri kesinlikle bu anlamındadır. Biz, bir usûl ıstılahı olarak te'vil kavramının, **tefsir**, **beyan**, **açıklama** ve **yorum** anlamlarında kullanıldığını reddetmiyoruz.

[3] Makalemizle ilgili yazılan bir başka raporda, "**te'vil kelimesine vermiş bulunduğumuz bu lûgavî anlamların hepsinin aynı manâda olması gerektiği"** söylenmektedir ki, buna hayret etmemek mümkün değildir. Çünkü bir kelimenin, sonuçta aynı noktada toplanması mümkün olan ya da olmayan birden çok anlamının olmasının ne gibi garip bir yanı olabilir?!

Başta **hadisler** ve **sahabî sözleri** olmak üzere rivayetlerde geçen **te'vil** kelimesinin **tefsir** ve **yorum** anlamında hiç kullanılmadığını ve tıpkı Kur'an âyetlerinde olduğu gibi hep **âkıbet**, **hakikat**, **sonuç**, **uygulama** gibi anlamlara geldiğini söyleyecek kadar, rivayetler üzerinde özel bir araştırmamız yoktur ve bu nedenle Muhterem Rapor Sahibi'ne uyarıları için teşekkür ederiz! Ancak, te'vil kelimesinin geçtiği birçok rivayet vardır ki, iyi düşünüldüğünde, buralarda bu kelimenin **"gerçekleştirmek** ve **uygulamak"** anlamı, erbabının dikkatinden kaçmaz. Mesela **Hz. Âişe**'nin şu sözünde bu açıkça fark edilir:

"Peygamber S., kendisine **Nasr Sûresi** indikten sonra, vefatına kadar kıldığı bütün namazlarındaki rükû ve secdesinde: **"Sübhanekallâhumme ve bihamdik Allahummağfir lî"** diye dua etmeyi hiç ihmal etmemiştir ve bunu, Kur'an'ı te'vil etmek (yani: Kur'anın: **'Fe sebbih bi hamdi Rabbike vestağfirh**: Artık Rabbini hamd ile tesbih et ve O'ndan bağışlanma dile!' emrini yerine getirmek ve uygulamak') üzere yapmıştır." (Müslim, salât, 217).

Bilindiği gibi Hz. Peygamber S., Hicretin altıncı yılında, Ashabıyla birlikte umre yapmak üzere Mekke'ye doğru yola çıkmıştı. Zira, rüyasında, emniyet ve âsâyiş içinde Mescid-i Haram'a girdiğini, başını tıraş ettiğini, Ka'be'nin anahtarını alıp, **hacılar**'la birlikte **Arafat**'a çıktığını görmüştü. Bu, Allah'ın va'di manâsını taşıyordu. Çünkü peygamberlerin rüyaları kesin bilgi ifade eder ve vahiy değerindedir. Bu rüyaya göre, Müslümanlar, yakın bir gelecekte **Mescid-i Haram**'a gireceklerdi. İşte bu nedenle umre için yola çıkılmıştı. Ancak müşrikler o sene buna razı olmamışlar, **Hudeybiye** anlaşmasıyla, **umre** gelecek yıla bırakılmıştı. Bu durum, **Fetih Sûresinin 27. âyetiyle** [4]de desteklenmiş, yani Hz. Peygamber'in gördüğü rüyanın olduğu gibi çıkacağı müjdelenmişti. İşte, **Abdullah b. Revaha**'nın irticalen okuduğu bu şiirinde ifade ettiği, Peygamber S.in gördüğü rüyanın ve **Fetih Sûresi**'nde verilen müjdenin gerçekleşeceği ve bunun için orada bulundukları idi.

Bir dilde kelimeler, bilindiği üzere semantik gereği, zamanla yeni anlamlar yüklenir ve kazanırlar; eski anlamlarından bir kısmını veya çoğunu yitirirler yahut özel yeni oluşum ve nesnelere ad olurlar. Bu, dünyadaki bütün diller için sözkonusu olan ortak bir vakıadır. Yani diller de, kendi kanun ve kuralları içinde canlı varlıklardır. Doğarlar; gelişirler, yükselirler; duraklar ve gerilerler. Burada önemli olan, dildeki bu semantik gerçeği görmezlikten gelmeden, kelimelerdeki anlam seyrini izlemek ve hangi dönemde yeni ne gibi manalar kazandıklarını kronolojik olarak tesbit etmek ve hangi dönem metinleri içinde geçiyorlarsa, kelimelerin o dönemdeki anlamlarını tesbit etmek ve lâfızlara sağlıklı manalar vererek, metinleri düzgün anlamaktır. Dolayısıyla, bir metnin, okunmak ve anlaşılmak üzere ortaya çıktığı yüzyıl mutlaka bilinmeli ve metindeki **problem kelime**'nin o dönemdeki anlamı dikkate alınarak metin anlaşılmalı ve tefsir edilmelidir. Belli bir toplumda ve belli bir yüzyılda ortaya çıkmış/söylenmiş yazılı yahut sözlü bir metindeki kelimeler, daha sonraki yüzyıllarda kazandıkları manâlara göre anlaşılmaya kalkışıldığında, büyük anlam ve yorum aksaklıklarına yol açılır, hattâ bazan metinlerde anlam tahriflerine bile sebep olunur.

Bazı kelimeler, dil tarihi içerisinde dönem dönem çeşitli **terminolojik** manâlar kazanırlar ve bu manâlarla, **vaz'î** olan **aslî** manâlar arasında çoğu kez

---

Hz. Peygamber'in **İbn Abbas**'la ilgili: **"Allahumme fakkıhhu fiddîn ve allimhu ette'vîl"** (İbn Hanbel II/266) şeklindeki duasında geçen **te'vil** kelimesinde de biz, te'vil kelimesinin **uygulama** anlamının içkin olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu duada Hz. Peygamber'in: **"Allahım! Dinde O'nu derin anlayış sahibi kıl!"** dedikten sonra: **"Ve O'na te'vili** (tefsir ilmini) **de öğret!"** demesinden çok: **"Dinin uygulanmasını da öğret!"** demiş olması daha uygun düşmektedir. Gerçi bu yazının asıl konusu, te'vil kelimesinin Kur'an'daki anlamıdır ve biz rivayetlerde te'vil kelimesinin tefsir ve ta'bir anlamlarında da kullanıldığını kabul etmekteyiz.

[4]Andolsun Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkarmıştır. Allah'ın izniyle siz yakında, güven içinde başlarınızı kazıtmış yahut saçlarınızı kısaltmış ve korkudan uzak bir halde Mescid-i Harama gireceksiniz (48 Feth 27).

önemli farklılıklar ortaya çıkar. Dolayısıyla, yazılı veya sözlü herhangi bir kelamı sağlıklı bir şekilde anlayabilmek, lâfızların **luğavî** ve **ıstılâhî** manâları arasındaki farkları bilmeğe bağlıdır.

2. Te'vil kelimesinin Kur'an'daki anlamı ile, tefsirlerdeki anlamı arasındaki farklılaşma

Yukarıda da kısaca değindiğimiz üzere, böyle bir farklılaşma olmuştur. Ancak bu farklılaşma, mutlak ve bidüziye değildir; yani bütün tefsirlerde ve her müfessirirn eserinde kesin ve aynı şekilde vukû bulmamıştır. Hatta, hiç farklılaşmaya uğramayan ve kelimenin Kur'anda geçtiği orijinal manasını bütün asliyetiyle koruyan -sayıları az da olsa- tefsirler ve müfessirler vardır. Esasen bu durum, biraz da, ilk döneme yakınlık ve uzaklıkla yakından alâkalıdır. Yani, tefsir ilminin henüz tedvin edilmediği, bir kitap haline getirilmediği ve şifahi olarak hayatiyetini devam ettirdiği dönemlerdeki müfessirlerin kullanım ve yorumlarında, hep bu kelimenin Kur'andaki anlamı hâkimdir ve bazı istisnalar hariç, herhangi bir yabancılaşma ve problem mevcut değildir.

Bu sâfiyet ve Kur'an dili üzerindeki bu titizliğe, tefsir ilminin tedvin edildiği ve muntazam bir ilim dalı olarak kitaplaştığı erken dönem yazılı eserlerinde de rastlanır. Mesela, erken dönemlerde kelâmî yorumları yazılı tefsir müdevvenatına katan ve bu mecrada önemli problemlerin tescil edilip kemikleşmesine sebep olan dilci müfessirlerden, hicri **210** vefatlı **Ebû Ubeyde Ma'mer b. El-Musennâ**'nın **"Mecazu'l-Kur'an"** adlı eserini istisna edersek, bu safiyet ve titizlik korunmuştur. Bu zat, çok erken dönemlerde kaleme aldığı bu eserinde, Kur'andaki **te'vil** kelimesini **tefsir** anlamında kullanarak,[5] kendinden sonraki birçok bilgin ve araştırmacıyı yanıltmıştır. **Bu alandaki hatanın temel kaynağı Ebû Ubeyde'dir** denilse, belki de mubâlâğa edilmiş olmaz!

Oysa ki, yine bir başka **"Meâni'l-Kur'an"** yazarı ve hicri 207'de vefat etmiş olan **Ferrâ**[6] ile, **hadis** ve **rivayet** ilimleriyle de ciddi manada meşgul olmuş ve bu alanda çok mühim eserler vermiş bulunan ve aynı zamanda bir dilci de olan hicri 204 vefatlı **Ebû Ubeyd el-Kasim b. Sellam**[7] ve diğer pek çok ilk ve orta dönem âlimi,[8] bu konuda örnek bir titizlik sergilemişlerdir.

Burada, **"Câmiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an"** adlı ölümsüz eserin yazarı **İbn Cerir et-Taberî** (h.310) yi mutlaka anmak gerekir! Çünkü, sözkonusu ettiğimiz ulemadan yüzyıl kadar sonra yaşamış olan, aynı zamanda dilci, fakih ve tarihçi de olan Müfessir **Taberî**, başta **te'vil** kelimesi olmak üzere Kur'an müfredatının asli anlamlarını koruma konusunda büyük bir titizlik

---

5 Bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ, Mecazu'l-Kur'an, Fuad Sezgin tahkiki, Mısır 1955/1374, I/105, 118, 242.

6 Bk. Ferrâ Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad, Meâni'l-Kur'an, Beyrût 1980, I/380.

7 Bk. Et-Taberî İbn Cerîr, Câmiu'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'an, Bulak 1323, XII/128.

8 Ebû İshak ez-Zeccac'ın aynı mealdeki görüşü için bkz., el-Ezherî Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, Tehzîbu'l-Lûğa, Kahire 1967, (Abdüsselam Harun thk.), XV/459.

göstermiştir. İşin en önemli yanı, O'nun, baştan sona bütün Kur'an âyetlerini içine alan böyle muazzam bir tefsir de yazmış olmasıdır. Aslında **Taberî**'ye, Kur'an-ı Kerim'i kendi özgün atmosferi ve dokusu içinde anlama şansını veren, O'nun dilciliği yanında, rivayet ilimlerine olan vukûfiyetidir. Çünkü, rivayet ve hadis ilimlerinde taklitçi değil de tahkikçi bir yol izleyen bir kısım ulema, genellikle lûgat ilminde de semâî bir metod izlemişler ve sözkonusu bu disiplinler sayesinde, Kur'an kelimelerini anlama ve anlamlandırmada titiz davranmışlar, kendi görüş ve kanaatlerini, Kur'an kelimelerinin Allah'ın Kitabı'nın indiği dönem arapçasıyla kayıtlı tutmaya özen göstermişler ve nerelerde **rasyonalite** ile, nerelerde **sem'iyyat** ile hareket edeceklerine dikkat etmeyi ihmal etmemişlerdir.

Te'vil kelimesinin Kur'anî anlamının korunması konusunda **Arapça Sözlükler**'le ilgili olarak da önemli bir husûsa işaret etmekte fayda vardır:

Bu konuda Arapça sözlükleri ikiye ayırmak gerekir:

Bir kısım sözlükler vardır ki, Kur'an kelimelerinin, ıstılahların hegemonyasına uğramadan önceki ümmî, saf ve orijinal anlamlarını verirler. Bu sözlüklere, hicrî 395'te vefat eden bir dilci olan **İbn Fâris**'in (395 h.) **"Mu'cemu Mekayîsi'l-Lûğa"** sı ile, Meşhur Türk Bilgini ve târihte ilk uçuş denemesini gerçekleştirmiş olan, hicri 453 vefatlı **İsmâil el-Cevherî'**nin "**es-Sıhah Tâcul-uğa ve Sıhâhul-ârabiyye"** adlı eserini örnek verebiliriz. Tabii ki, bu özelikte olan daha birçok eser vardır. Bunlar, arapça kelimelerin, ıstılahların istilasına uğramadan önceki anlamlarını koruyan lûgatlerdir ve bunların Kur'an'ı anlamada çok önemli yerleri vardır.

Bir kısım sözlükler de vardır ki, bunlar ansiklopedik evsafı haizdirler ve kelimelerin hem ilk çıktıkları günkü **vaz'î** manâlarını, hem de târih içerisinde kazanmış oldukları tüm diğer anlamlarını, herhangi bir ayırım gözetmeden ve çoğu kez tefrik de etmeden verirler. **İbn Manzur** (h.711)'un büyük eseri **"Lisânu'l-Arab"**ı ile, **Fîrûzâbâdî** (817)'nin **"el-Kaamûsu'l-Muhît"**i bu türden eserlerdir. Tabii, bu sözlüklerden sonra günümüze kadar kaleme alınmış, akademik yahut güncel nitelikli binlerce Arapça sözlük vardır ki, târihî süreç içerisinde her dilde olduğu gibi Arapça kelimeler de anlam değişmelerine uğradığı için ve bu eserler, Arapça kelimelerin başlangıçtan günümüze kadarki tüm anlamlarını vüs'atleri nisbetinde verdikleri için, Kur'an üzerinde araştırma yapan akademisyenlerin, bu tür eserlerden istifade etmeleri zordur. Onlar için, daha çok, ilk dönemlerin seçme ürünleri olan nitelikli sözlükleri elverişli ve yardımcıdır.

Binanaleyh, Kur'an-ı Kerim'de 15 yerde geçen **Te'vil** kelimesi, geçtiği tüm yerlerde, **âkıbet**, **sonuç**, **bir şeyin ortaya çıkması**, **nicelik** ve **niteliği** gibi, hepsi de yukarıda işaret ettiğimiz üzere, aslında aynı noktada birleşen anlamlara gelir. Bu kelime Kur'an'da, kesinlikle doğrudan: **"Bir sözün anlamı, açıklanması, tefsiri"** gibi bir manâya gelmez. Bu, tabii ki bu kelimenin Kur'andaki kullanımı için sözkonusudur. Kur'an-ı Kerim'deki **Te'vil** kelimesi-

nin, **kelâm** yani **söz** ile ilgisi, yalnızca, **bir sözde ileride olacağı haber verilen bir olayın, zamanı geldiğinde ortaya çıkmasıdır**. Yine, **görülen bir rüyanın, zamanı geldiğinde fizik dünyada ortaya çıkmasıdır.** Mesela, Kur'anda, vuku bulacağı bildirilen ve anlatılan kıyamet, cennet-cehennem gibi hakikatlerin ve olayların, zamanı geldiğinde vuku bulmaları, bunlardan bahseden âyetlerin **te'villeri** yani akıbetleridir.

Kur'anda **te'vil** kelimesinin bu anlamı, henüz Kur'an inmeden önceki Arap dilinde, önemli bir kullanıma sahip idi. Buna göre, meselâ: **"talâat eşşemsu: Güneş Doğdu."** sözünün te'vili: Bu sözde bildirilen olayın vukuu, yani **"Güneşin ufuktan sökün edip doğması"**dır. Görüldüğü gibi, bunun **tefsir** kelimesi ve kavramıyla, bu sözde haber verilen bir gerçeğin vukû bulması dışında hiçbir ilgisi bulunmamaktadır.

Bunun yanı sıra, **te'vil** kelimesi, Allah Tealâ'nın **müteşâbih** sıfatlarının geçtiği Kur'an âyetleri için sözkonusu edildiğinde: **"Hakikat, mahiyet, nicelik-nitelik"** gibi anlamlara gelir. Hepsi de tek noktada birleşen bu manâlar aslında, te'vilin **âkıbet** anlamıyla ikizdir. Binanaleyh **te'vil** kelimesinin anlamını, Allah'ın sıfatları da dahil tüm müteşâbihler ve haber içeren Kur'an-ı Kerim âyetleri ve hadis-i şerifler için şu iki kelimede toplayabiliriz: **Âkıbet** ve **Hakîkat**.

Kur'anda te'vil kelimesinin yer aldığı âyetlerden kimilerinde bu kelimenin bu anlamı son derece açık iken, kimilerinde, kültürel şartlanmaların da tesiriyle, sıradan okuyucular bir tarafa, nitelikli okurlar, âlimler ve araştırmacılar için bile kapalı gelebilmektedir. Ancak bu kapalılık, Kur'anın, konuyu kapalı ele almasından veya muğlâk hale getirmesinden değil, kültürel altyapı eksikliğinden veya kültürel şartlanmışlıktandır.

3. Kur'anda Te'vil kelimesine doğru anlam verememenin, Kur'anı anlamada yanlışlara ve sorunlara yol açması

Elbette ki bu durum, büyük sorunlara yol açmış ve can alıcı kavramlar bu nedenle çarpıtılmış ve yara almıştır! Şöyle ki, **Âlü Îmran Sûresi**'nin **yedinci âyeti**, orada geçen te'vil kelimesine **tefsir** anlamı verildiği için, **"Kur'an-ı Kerim'de, anlaşılmayan ve manâsını Allahtan başka kimsenin bilmediği âyetlerin var olduğu"** gibi abes ve bir o kadar da tehlikeli ve yanlış bir sonuç ortaya çıkarmıştır! Oysa ki, bilindiği üzere Kur'anın bizzat kendisi, baştan sona, anlaşılmak ve anlatılmak için indirildiğini söyleyen, insanları kendisi üzerinde düşünmeye ve anlamaya çağıran âyetlerle doludur. Kur'anın anlaşılması konusunda böylesine sakıncalı bir metodoloji sorununu ortaya çıkaran bu dikkatsizlik, ayrıca, bu kelimenin geçtiği diğer birçok âyette anlam tıkanmalarına da sebep olmuştur. Meselâ şu âyet-i kerimeyi ele alalım:

"Hel yenzurûne illâ te'vîlehû? Yevme ye'tî te'vîluhû yekûlu'llezîne nesûhu min kablu: Kad câet rusulü Rabbinâ bi'l-hakkı

fe hel lenâ min şufeâe fe yeşfeû lenâ ev nuraddu fe na'mele ğayrallezî kunnâ na'melu..."[9]

Burada, Kur'an-ı Kerim'in, âhiret ve ahvâliyle ilgili gelecekte vukû bulacağını bildirdiği gerçeklere inanmayan inkârcıların aptalca tutumlarından ve sözkonusu hakikatlerin vukû bulacağı günde onların pişmanlıklarından bahsedilerek şöyle deniliyor:

"Onlar, **onun te'vilini** (Kur'anın haber verdiği gerçeklerin ortaya çıkmasını) mı bekliyorlar?! O'nun **ortaya çıkacağı** gün geldiğinde, daha önce onu umursamayanlar diyeceklerdir ki: "Meğer Rabbimizin elçileri (dünyada iken) gerçeği getirmişler! Şimdi nerede bizim şefaatçiler? Gelseler de bizi kurtarsalar! Yahut (dünyaya) geri gönderilsek de, bu yaptıklarımızdan başkasını yapsak!" (7 A'râf 53)

Burada, **ortaya çıkma** *(veya vukû bulma)* diye terceme ettiğimiz kelime, görüldüğü üzere âyetteki **te'vi**l kelimesidir. Şayet bunu **tefsir** olarak çevirirsek, müşriklerin ve bil'umum inkârcıların, Hz. Peygamber yahut Kur'an'dan bir **tefsir** ve **açıklama** bekledikleri sözkonusu edilmiş olur ki, bu hem anlamsız ve mantıksız, hem de abestir. Çünkü, inkârcılara konuyla ilgili herhangi bir açıklamanın yapılmamış olması mümkün değildir ve gerekli bütün tefsir ve açıklamalar Kur'an tarafından yapılmıştır. Bu durumda, müşriklerin onun açıklamasının gelmesini bekliyor olmaları komik olur.

Fakat ne kadar hayreti mûciptir ki, yukarıda niteliklerinden sitayişle bahsettiğimiz ilk dönem tefsirleri dışında, birçok eski ve yeni **tefsir** ve **mealler'**de, âyette geçen **te'vil** kelimesine **tefsir** ve **açıklama** anlamı verilmiştir.[10] Hattâ, emsalleri içinde her yönden üstün niteliklere sahip olan bazı meal ve tefsirlerde bile, bu hata ve zühûle rastlanmaktadır. Mesela Merhum Üstad **Muhammed Esed**, âyeti şöyle çevirmiştir:

"(İmdi, inanmayanlar) o (Hesap Günü'nün) nihâî anlamının açıklanmasından başka bir şey mi bekliyorlar? (Ne var ki), onun kesin anlamının açıklandığı Gün, onu vaktiyle umursamayan kimseler: 'İşin doğrusu, Rabbimizin elçileri bize gerçeği söylemişlerdi! ...' diyeceklerdir."[11]

İlginçtir, Muhammed Esed, yaptığı bu çeviriden mutmain olmamış olacak ki, dipnotta, te'vil kelimesini, evire çevire, **ortaya çıkma** ve **âkıbet** anlamında izah etmeye çalışmıştır.[12] Esed gibi, Arap Dili'nde hatırı sayılır bir ilmî seviyeye ve şahsiyet olarak üstün bir zekâya sahip olan bir ilim adamını bile, görüldüğü gibi, muahhar dönemlerin ürünleri olan tefsirler, yanıltmıştır. Gerçi sonuçta

---

[9] 7 A'raf 53

[10] Bkz., İbn Kesîr İ'maduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Beyrut 1966/1385, III/504.

[11] Esed Muhammed, Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir (Çeviren, Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul 1999/1420, I/281.

[12] Esed, age., I/281.

Esed Merhum, buradaki engeli, üstün kültürel seviyesi ve akliyye (rasyonalite) si ile, dipnotta olsun aşmaya çalışmıştır! Fakat, aşamayıp, kendisinin de tehalükle eleştiriler yönelttiği, muahhar dönemlerin ürünü olan **geleneksellik engeli**'ne, Kur'andaki te'vil kelimesinin geçtiği diğer birçok âyetin tercemesinde yenik düşmüştür!

Meselâ, **Âlu İmran Sûresi'nin 7. âyetini** bakınız nasıl terceme etmiştir:

"...Oysa, Allah'tan başka kimse onun (müteşâbih'in) kesin anlamını bilemez."[13]

Esed Merhum burada da yine, dipnotta telafi açıklamalarında bulunmuştur.

Yûnus Sûresi 39. âyet'in çevirisinde de aynı problem tekerrür etmiştir: "...Ve lemmâ ye'tihim te'vîluhû: ...ve önceden kendilerine açıklanmamış olan şeyi yalanlamaya eğilimliler."[14]

Oysa ki, burada onlara açıklanmamış olan bir husus sözkonusu değildir! Çünkü, onların, kendilerine açıklanmayan bir şeyi inkâr etmeleri sözkonusu olamaz! Esasen tercemede başka isabetsizlikler de vardır; şöyle ki:

"Ve lemmâ" edatının: **"önceden"** anlamıyla karşılanması doğru değildir; **"Henüz"** denmesi gerekirdi. Dolayısıyla, henüz kendilerine açıklanmamış bir şeyi müşriklerin inkâr etmelerinin herhangi tutarlı bir tarafı yoktur![15]

Meal Dünyası'nın henüz tanıdığı ve emek mahsûlü iki çalışmada da aynı durum sözkonusudur:

a. "Onlar, ilmini kavrayamadıkları ve kendilerine yorumu gelmemiş olan bir şeyi yalanladılar."[16]

b. "...ilmini kuşatamadıkları ve kendilerine de henüz yorumu gelmemiş bir şeyi, Yani Kur'an'ı yalanladılar." [17]

Kur'an-ı Kerim, **Hz. Yûsuf**'un çocukluğunda gördüğü bir rüyasını bize nakleder.[18]

Buna göre, Hz. Yusuf rüyasında, **güneş ile ay** ve **onbir yıldız**'ın kendisine secde ettiğini görmüş ve babası **Ya'kub** as., **O**'na bu rüyasını kardeşlerine anlatmamasını tenbih etmişti. Nihayet, bilindiği gibi Hz. Yûsuf'un başından bir sürü maceralar geçtikten ve Mısır Yönetimine hâkim olduktan sonra, **anne-**

---

[13] Esed, age., I/88
[14] Esed, age., I/401
[15] Esed, a.y.
[16] 10 Yunus 39, Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, Kur'an-ı Kerim Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 212.
[17] 10 Yûnus 39, Parlıyan Abdullah, Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir/Tefsirlerin Özü, Damla Ofset, Konya 2001, s. 212.
[18] 12 Yusuf 4-5.

babası'yla **onbir kardeşi**, Kenan Diyarı'ndan kendisini görmeye gelmişlerdi. Kur'an, o heyecanlı sahneyi şöyle hikâye eder:

"Yusuf, Anne-babasını tahtın üzerine çıkardı ve hepsi O'nun önünde saygıyla eğildiler (secdeye kapandılar). İşte o zaman Yusuf dedi ki: "Babacığım! İşte bu, daha önceki rüyamın te'vili (ortaya çıkışı)! Kuşkusuz Rabbim onu gerçekleştirdi."[19]

Burada **te'vil** kelimesinin **gerçekleşme, ortaya çıkma, âkıbet** anlamına geldiği o kadar açıktır ki, bizzat âyette geçen **"Kuşkusuz Rabbim onu gerçekleştirdi."** ifadesi, bu anlamı vurgulamaktadır. Buna rağmen, pek çok mealde **te'vil** kelimesi bu âyette de, olayın akışına, cümlenin yapısı ve bağlamına hiç uymadığı halde, **yorum** ve **anlam** olarak terceme edilmiştir. Mesela:

Dedi ki: "Ey babacığım! İşte bu, daha önce (gördüğüm) rüyanın yorumudur."[20]

"Ey babacığım!" dedi, "Vaktiyle gördüğüm rüyanın gerçek anlamı buydu demek!" [21]

"Yusuf Dedi ki: 'Babacığım! İşte bu, daha önce gördüğüm rüyanın yorumudur."[22]

"Yusuf dedi: 'Ey babacığım! Yıllar önce gördüğüm rüyanın gerçek anlamı buydu demek!"[23]

"Yusuf: 'Babacığım, dedi, işte bu, önceden (gördüğüm) rüyanın yorumudur.' dedi."[24]

4. Tefsir ve Te'vil kelimelerindeki temel anlam farkı:

Te'vil kelimesinin Kur'an-ı Kerimde geçtiği onbeş yerde, hangi anlamlarda kullanıldığını yukarıda açıklamaya çalıştık. Burada kısaca **tefsir** kelimesi üzerinde durmamız gerekiyor. Arap dilinde:

"Tefsir: Bir şeyin üzerindeki örtüyü açmak, hastadan alınan sıvı örneğine bakarak hastalığı teşhis etmek, kısalığından ya da içerisinde bulunan bazı bilinmeyen ögelerin bulunmasından dolayı kapalı ve muğlâk olan bir sözü açık-

---

[19] 12 Yusuf 100.

[20] Ali Özek ve Arkadaşları, Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali, Kral Fahd Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, Medine 1412, s. 246.

[21] Esed, age., II/478

[22] Halil Altıntaş, Muzaffer Şahin, age., s. 246.

[23] Abdullah Parlıyan, age., s. 246.

[24] Derveze M. İzzet, et-Tefsiru'l-Hadîs Nüzul Sırasına göre Kur'an Tefsiri (çeviri, Ekrem Demir), Ekin Yayınları, İstanbul 1997, II/527. İlginçtir ki, eserin mütercimi, müellif Merhum Üstad Derveze'nin **"Te'vilu ru'yâye"** terkibiyle ilgili olarak yaptığı: **"Rüyamın gerçekleşmesi"** tarzındaki açıklamasına rağmen, âyette geçen **te'vil** kelimesini yine **"yorum"** olarak çevirmiştir!(bk., II/528).

lamak"[25] demektir. Kısacası tefsir kelimesi: açıklamak ve yorumlamak anlamındadır. Kur'an-ı Kerim'de de aynı anlamda kullanılır ve sadece bir yerde geçer:

"Velâ ye'tûneke bi meselin illa ci'nâke bi'l-hakkı ve ahsene tefsîran: Onlar sana bir mesel (akıl yürütme ve kıyas) getirmeye görsünler; biz sana derhal, hakkı ve en güzel açıklamayı getiririz." [26]

Görüldüğü üzere, Kur'anî konumu içerisinde **tefsir** ve **te'vil** kelimeleri birbirlerinden çok farklı manâlarda kullanılmışlardır. Ancak, dînî ve edebî literatürde **tefsir** ve **te'vil** kelimelerine gelince, durum tamamen değişmekte ve bu iki kelime, bazan birbirleriyle **yakın anlamlı** (mütekarib), bazan da **eş anlamlı** (müteradif) olarak kullanılmaktadır. Artık bu kullanım, **tefsir** ve **te'vil** kelimelerinin **ıstılahî** yani belli bir ilim dalına âit olan kullanımlarıdır.

Tefsir, Fıkıh ve Usûl (metodoloji) gibi İslâmî ilimlerde teknik bir ta'bir olarak **Te'vil** kelimesini şöyle tanımlayabiliriz:

"Bir sözü, zâhirî anlamı dışında, ihtimali bulunduğu manâlardan birine, bu manâyı destekleyen geçerli bir delil ve nedenle hamletmektir."[27]

Bu, te'vil kelimesinin daha çok, **fıkıh usûlü'**ndeki anlam ve tanımıdır. Te'vil kelimesinin, tefsir ilmindeki ıstılâhî manâsına gelince, çeşitli şekillerde tarif edilmiştir.

Bu ta'riflerden önemli olan bir ikisini vermeden önce, şunu belirtelim ki, yukarıda adı geçtiği üzere, ünlü tefsir bilgini **İbn Cerir et-Taberî** ve benzeri birçok müfessir, eserlerinde **te'vi**l kelimesini **tefsir** anlamında kullanmışlar, hatta eserlerine **tefsir** kelimesi yerine bu kelimeyi ad olarak vermişlerdir. Bununla, ister zâhirine uygun düşsün ister düşmesin, bir sözün tefsir, açıklama ve yorumlanması anlamını kasdetmişlerdir. Dolayısıyla, **tefsir ilmi'**nde kullanılan **Te'vil** kelimesinin bilinen yaygın **ıstılâhî** manâsı budur. Buna göre te'vil, tıpkı tefsir gibidir ki, doğru yapıldığında makbuldür ve benimsenir; yanlış ve batıl olduğunda ise, reddedilir ve benimsenmez.[28]

İmam Beğavî'nin tefsir ve te'vil tarifleri şöyledir:

---

[25] Bk., el-Cevherî, İsmâil b. Hammad, es-Sıhah Tâcu'l-Luğa ve Sıhahu'l-Arabiyye, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, (Ahmed Abdulğafûr Attar neşri), Kahire1956/1376, II/781; İbn Fâris Ebu'l-Huseyn Ahmed, Mu'cemu Mekayîsi'l-Luğa, Abdüsselam Harun thk., Mısır, 1969/1389-1972/1392, IV/504; er-Rağıb Huseyn b. Muhammed el-Isbahânî, el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'an (Dr. Muhammed Halefullah neşri), Mısır/Cezîre, 1970, s. 571-72; ez-Zemahşerî Cârullah Ebulkasim Mahmud b. Omer, Esâsu'l-Belâğa, Dâru'ş-Şa'b, Kahire, 1960, s. 717; ez-Zehebî Muhammed Huseyn, et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn, Kahire, 1961/1381, I/13 vd.

[26] 25 Furkan 33.

[27] Bk. El-Makdisî Zenuddîn Mer'ıyy b. Yûsuf el-Kermî el-Hanbelî, Ekavîlu's-Sikat Fî Te'vîl'l-Esmâ ve's-Sıfât ve'l-Âyâti'l-Muhkemât ve'l-Muteşâbihât (Şuayb el-Arnaût neşr ve tahkiki), Beyrut l985/1406, s. 47-48; Şevkânî Muhammed b. Ali, İrşâdu'l-Fuhûl, Mısır 1937/1356, s. 176; Zehebî, age., I/17 vd.; Zeydan Abdulkerîm, el-Vecîz Fî Usûli'l-Fıkh, Bağdad 1973/1393, s. 287.

[28] Bk., Ebû Ubeyde Ma'mer b. El-Musennâ et-Teymî, Mecâzu'l-Kur'an (Fuad Sezgin tahkik ve neşri), Mısır 1955/1374, I/86; Malatî Ebu'l-Mehasin Yusuf b. Muhammed, Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, Beyrût, 1391, s. 235; Zehebî, age., s. 19.

Te'vil: Âyet-i Kerimeyi, öncesi ve sonrasına (yani bağlamına) uygun olan muhtemel anlamına, Kur'an ve Sünnet'e ters düşmeksizin, istinbat ve dirayet yoluyla hamletmektir.

Tefsir ise: Âyeti, nüzûl sebepleri ve diğer açıklayıcı ögeleri dikkate alarak açıklamaktır.[29]

Meşhur İmam **Ebû Mansûr el-Mâturîdî**'nin ta'rifleri ise şöyledir:

"**Tefsir**: Âyetten murad olunan anlamın, öyle olduğunu kesin olarak söylemek ve o manânın kastedildiğine Allah Teâlâ'yı şahit tutmaktır. Bu şekilde yapılan tefsir şayet sağlam ve kesin bir delile dayanıyorsa doğrudur; dayanmıyorsa yasaklanmış olan rey tefsiri türündendir.

Te'vil ise: Kesin kaydıyla söylemeksizin ve Allah Teâlâ'yı şâhit tutmaksızın, âyetin muhtemel manâlarından birini tercih etmektir.[30]

Bu bakış açısına göre **tefsir**: rivayet'e, **te'vil** ise: dirayete dayanılarak yapılan açıklamadır.

Şunu tekrar vurgulayalım ki, **tefsir** ve **te'vil** kelimelerinin bu anlam ve tanımları, **fıkıh**, **kelâm**, t**efsir** ve **usûl** gibi belli başlı İslâmî ilim dallarına âit olan tanımlardır. Kur'anda bu iki kelimenin hangi anlamda kullanıldığını belirtmiştik.

5. Âlü İmran sûresi yedinci âyette geçen *te'vil* ve *müteşâbih* kelimelerinin anlamı-Kur'anda manâsını Allahtan başka kimsenin bilemeyeceği âyetlerin olup olmadığı-Müteşâbihleri, Allah'ın yanı sıra, *râsih* (ilimde derinleşmiş) *âlimler* de bilebilirler mi?

Bu âyeti, dilimize şöyle çevirebiliriz:

"O'dur sana Kitab'ı indiren! O'nun *muhkem* olan âyetleri, Kitabın aslı'nı oluştururlar. Bir de O'nun *müteşâbih*'leri vardır ki, kalplerinde çarpıklık bulunanlar, kafaları karıştırmak ve gelecekle ilgili tahminler yürütmek üzere, Kitab'ın müteşâbihleri'ne sarılırlar. Halbuki, onların gelecekte nasıl sonuçlanacağını ve içyüzlerinin ne olduğunu Allah'tan başka kimse bilmez. Bilgide derinleşmiş ilim uluları derler ki: 'Bizim bunlara imanımız tamdır; çünkü hepsi de Rabbimiz katındandır.' Gerçeği ancak aklı erenler kavrarlar."[31]

Yukarılarda müteaddit defalar belirttiğimiz üzere, Kur'anda **te'vil** sözü, bir şeyin **âkıbeti**, **mahiyet ve hakikatı** anlamına geldiği ve bunu ortaya koyan birçok sahih rivayet ve dil kullanımı bulunduğu halde, işbu Âlu İmran âyeti ve te'vil kelimesinin geçtiği diğer birçok Kur'an âyeti, bu lâfzın dînî literatürdeki

---

[29] Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn, İstanbul, 1941/1360, I/355; Zehebî, age., I/21.

[30] Mâturîdî Ebû Mansûr Muhammed, Te'vîlât, Konya Yusufağa Ktp. No:5552,varak 1b; Zehebî, age., I/19.

[31] 3 Âlü İmran 7.

terminolojik manâsı olan **tefsir**, **açıklama** ve **yorum** olarak anlaşılıp yorumlanmış, âyetin tefsirinde ciddî bir hata yapılmıştır. Buna göre:

"Kur'anda tefsiri ve anlaşılması mümkün olmayan, mânâsını ancak Allah'ın bildiği birtakım âyetler vardır."

Oysa ki, bu âyette geçen **müteşâbih** kelimesinin lûgavî anlamı şudur:

"Bir başkasıyla benzeştiği ve karıştığı için, iyi ayırt edilmeyen ve açık-seçik anlaşılmayan şey."[32]

Müteşâbih kelimesinin bu âyette geçen anlamıyla, dînî terminolojideki ıstılâh anlamı birbirinden farklıdır. **Âlu İmran Sûresi**'nde geçen **mütüeşabih**'ten maksat, Kur'an'ın bütünlüğünden ve âyetle ilgili nüzûl sebeplerinden de anlaşılacağı üzere:

Kur'an âyetlerinde gelecekte vukû bulacağı bildirilen *kıyamet*, kıyamet öncesi ve sonrası olaylar, Yahûdilerin *ebced* hesabına dayanarak Muhammed Ümmeti ve İslâm Dini'nin hükümranlık süresine dâir hesaplamaya kalkıştıkları *mukattaa harfler,* Allah Teâlâ hakkında âyet ve hadislerde geçen *zat*, *nefs*, *vech*, *yed*, *istivâ* ve *nüzûl* gibi ifadeler, Hz. Îsa için kullanılan *Allah'ın rûhu ve Kelimesi* gibi tabirlerdir.

Bunlar, görüldüğü üzere, ya gelecekte vukû bulacakları için **gaybî** olaylardır; ya da Allah Teâlâ'nın zat ve sıfatlarını ilgilendirdikleri için, beşer aklının idrak sınırlarının ötesinde yer alan **hakikat** ve **mahiyetler**'dir. Bunlardan, istikbalde vukû bulacakları bildirilen müteşâbihlerin, ne zaman meydana gelecekleri kesinlikle bilinmez. Allah'ın zat ve sıfatlarıyla alâkalı olan müteşâbih âyetlerde geçen ifadelerin ise, hakikat, mâhiyet ve keyfiyetleri yine bilinmez; bunlara, âyet ve hadislerde bildirildiği üzere oldukları gibi, zâhir ve hakikatlerinden ayrı başka anlamlara çekilmeden, mâhiyetleri Allah'a havale edilerek inanılır. Görüldüğü gibi, müteşabihlerle ilgili olarak kullanılan kelime, **tefsir** değil **te'vil** kelimesidir; dolayısıyla, müteşabihlerin **tefsir**'leri değil, **te'vil'**leri yani **akıbet ve mahiyetleri bilinmez** denilmektedir.

Müteşâbih'lerin **tefsir'**lerine yani **anlam**'larına gelince, bunlar bilinir. Meselâ, Allah Teâlâ'nın **istiva** sıfatını alacak olursak, **İmam Mâlik**'in de dediği gibi, istivanın manâsı ma'lumdur yani bilinir; o da: **"Allah Tealâ'nın, arşının üzerinde olduğudur."** Fakat istivanın te'vili yani nasıllık ve niceliği, Allah'ın istivasının nasıl bir şey olduğu, Allah'ın, arşının üzerinde ne şekilde bulunduğu gibi, nitelik ve niceliğe yani âkıbet ve hakîkate ilişkin hususlar bilinmez.

Binanaleyh, Âlu İmran âyetinde yasaklanan, müteşâbih de olsalar bazı Kur'an âyetlerinin tefsir edilmeleri ve anlaşılmaları değil, bunların nasıllık ve

---

[32] Bk. Râğıb el-Isbahanî, age., s. 373-374; Zemahşerî, age., s. 477; Zerzûr Adnan Muhammed, Ulûmu'l-Kur'an, el-Mektebu'l-İslâmî, Dimeşk, 1974/1404, s. 164-176.

nicelikleri hakkında tahmin ve ihtimaller yürütmektir ki, Kur'anın dilinde bunun adı **te'vil**'dir ve yasaklanan budur.

Mesela, **müteşâbihat**'tan olan **mukattaa harfler**'in tefsirleri yasaklanmamış, bunun için de sahabe döneminden itibaren bunlarla ilgili pek çok tefsirler yapılmış ve **onlarca** anlam ileri sürülmüştür.[33]

Bu nedenledir ki biz, hazırlamakta olduğumuz Meal çalışmamızda, Bakara Sûresinin birinci âyetini dilimize şöyle çevirdik:

Elif Lâm Mim (den ibaret, alın size kendi dilinizden bir Kitap) **!**

Bu çevirinin, elbette ki, tâ ilk dönemlere uzanan ilmî bir dayanağı vardır ve yapılan onlarca yorum içerisinde yer alan ma'kul bir yorumdur.[34] Dolayısıyla, yasak kılınan, **müteşabihat**'tan olan **mukattaa harfler**'in anlaşılmaları ve tefsir edilmeleri değil, te'villeri, yani gelecekle ilgili hangi olaylara delâlet ettikleri ve bunların mâhiyet ve hakikatleri yani **âkıbetleri**'dir. Çünkü, Âlü İmran âyetinin nüzûl sebeplerinden de anlaşıldığı üzere, **Cifr** ilmine meftun ve mübtela olan hurafeci **Yahûdî Milleti**, bu harflerden hareketle, gelecekle ilgili birtakım tahminler yürütmüşlerdi de Kur'an onlara bu âyetle gereken cevabı vermişti.

Kısacası, bu âyetten, Kur'anda anlaşılması imkânsız bazı âyetlerin bulunduğu kesinlikle anlaşılmaz. **İbn Cerir Taberî**'nin dediği gibi:

"Allah Tealâ'nın Peygamber S.e vahyettiği Kur'an âyetlerinin hepsi, O'na ve ümmetine açıklanmak ve âlemlere hidayet olmak üzere indirilmiş olup, Allah'ın Kitabı'nda, ne insanları ilgilendirmeyen ve onların ihtiyacı olmayan bir şey, ne de onların ihtiyaç duydukları halde anlamaya yol bulamayacakları bir husus, kesinlikle yoktur!"[35]

Kur'an-ı Kerim'de Allah Tealâ'nın sıfatları olarak geçen **istiva**, **yed, vech** gibi müteşâbih âyetlerin manâlarının, Allah'ın şanına uygun ve lâyık bir şekilde, fakat hakiki ve reel manâlarıyla anlaşılması, Kur'ana göre yasaklanmamış, yukarıda işaret ettiğimiz gibi bunların sadece **te'villeri** yani insan aklınca, fizik dünyaya bakılarak Allah Tealâ'ya roller biçilmesi ve O'nun bir şeylere benzetilmesi yasaklanmıştır.

---

[33] Bk., Taberî Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-Beyan fî Tefsîri'l-Kur'an, Bulak 1323, I/67-74

"Birisi derse ki: 'Tek bir harf bu kadar çok ve farklı anlama nasıl gelebilir?!' Buna cevap olarak deriz ki: 'Tıpkı Arapçada tek bir kelimenin birden çok anlama geldiği gibi! Meselâ, nasıl **ümmet** ve **din** kelimeleri bir çok anlam içeriyorsa burada da durum aynıdır…" (Taberî, age., I/72-73); Râzî, Mefâtîhu'l-Ğayb, Mısır tsz., II/3-12; Kurtubî Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an, Mısır 1952/1372, I/155 vd.; İbn Zübeyr Ahmed b. İbrahim el-Ğırnâtî, Milâku't-Te'vîl el-Katı' bi Zevi'l-İlhad ve't-Ta'tîl fî Tevcîhi'l-Müteşâbihi'l-Lafzı min Âyi't-Tenzîl, Saîd el-Fellâh tahkiki, Beyrut 1983/1403, I/173.

[34] Bkz., İbn Kesîr, age., I/67.

[35] Taberî, age., V/96; "Allah Tealâ Kur'an-ı Kerim'de kullarına faydası olmayacak ve onların anlamayacakları bir şey indirmemiştir." (İbn Kuteybe, Te'vîlu Muşkili'l-Kur'an; 98-101)

Bu âyetin, nüzul öyküsü ve konusuyla ilgili, kaynaklarda özetle şu bilgilere rastlanır:

1. Âyette kasdolunanlar, **Necran Hıristiyanları**'dır. Bunlar, bir heyet halinde Peygamber S.e gelip Îsa Aleyhisselam hakkında tartışmışlar, Kur'an-ı Kerim'in, Hz. Îsa hakkında kullandığı **"Allah'ın Rûhu ve Kelimesi"** tabirini duyunca, bunu kendi sapık akîdeleri doğrultusunda te'vil edip, Îsa'nın ulûhiyyetine delil göstermeye kalkmışlardır.[36]

2. Âyet, Yahudiler hakkında nazil olmuştur. Şöyle ki Yahûdîler, bir vesileyle Hz. Peygamber'den işittikleri mukattaa harflerden, **ebced** hesabı ve **cifir ilmi** yoluyla, Müslümanların yeryüzündeki yaşam ve hükümranlık süresini çıkarmaya kalkışmışlar, bunun üzerine nâzil olmuştur. Aynı şekilde âyet, Zeccac ve Ferrâ'nın kaydettiklerine göre, Kur'an-ı Kerim'de yer alan haberler ve Kur'anda Allah'ın va'dettiği geleceğe dair gerçekler hakkındadır. Dolayısıyla, kıyamet ve ba'sin ne zaman vukû bulacağını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini vurgulamaktadır.[37]

3. Bu âyet, terminolojik anlamıyla **te'vil**'e (farklı anlam ve yoruma) ihtimali bulunan bazı âyetleri, Kur'an ve hadislerin muhkematına aykırı olarak te'vil (tefsir) ve tahrife tabi tutan ve böylece dinde bid'at çıkaran herkes hakkındadır.[38]

Bütün bu rivayet ve değerlendirmelerden, özellikle de, âyette yer alan:

"Bir de O'nun müteşâbih'leri vardır ki, kalplerinde çarpıklık bulunanlar, kafaları karıştırmak ve gelecekle ilgili tahminler yürütmek üzere, Kitab'ın müteşâbihleri'ne yapışırlar!" açıklamasından anlaşılan odur ki, burada Kur'anın müteşabihlerinin anlaşılmayacağı söylenmiyor; bilakis Kur'an âyetlerinin, birtakım çarpık amaç ve ideolojilere âlet edilmesi kötüleniyor. Sırf müteşâbihlere takılarak Kur'ana parçacı yaklaşım yeriliyor, Muhkem âyetlerin Kur'anı anlamada önemi vurgulanıyor; Allah'ın Kitabına art düşünceli yaklaşımlar zemmediliyor ve yasaklanıyor.

6. Allah'ın sıfatlarını konu alan müteşâbih Kur'an âyetlerinin anlaşılıp anlaşılmayacakları

Kur'anın tümü üzerinde düşünmemiz ve âyetlerini anlamak için çaba sarfetmemiz gerekmektedir. Fakat burada, özellikle Allah'ın sıfatlarının konu edinildiği müteşâbih âyetlerin anlaşılmalarında, özellikleri icabı ayrı bir özenin gösterilmesi ve diğer âyetlere nisbetle özel birtakım şartlara daha riayet edilmesi gerektiğini ve bunun bizzat Kur'an tarafından istendiğini vurgulamamız gereki-

---

[36] Taberî, age., III/118; Vâhidî Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Neysâbûrî, Esbâbu'n-Nuzûl, Kahire 1968/1388, s. 61-62.

[37] Bkz., Zeccac Ebû İshak İbrahim, Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuh (Dr. Abdulcelil Şerh ve Thkiki), Beyrut 1408/1988, I/378; Ferrâ Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad, Meâni'l-Kur'an, Beyrut 1980, I/191; Taberî, age., I/71-72, III/118; Kurtubî, IV/15; İbn Kesir, I/68-69.

[38] Taberi, I/118-120; İbn Kesir, II/6-7.

yor. Her nekadar Hz. Peygamber, Sahâbe, Tâbiûn ve müctehid imamlar, umûmun zannettiğinin aksine, müteşâbih âyetleri anlamaktan ve yeri geldiğinde tefsir ve izah etmekten kaçınmamışlarsa da, müteşâbihler konusunda daha bir titiz davranmışlar, Allah'ın sıfatlarını konu alan âyetleri anlarken ve tefsir ederken, **ta'tîl**'den, **teşbih** ve **tecsim**'den[39] şiddetle kaçınmışlardır. Ama hiçbir zaman bu ümmet, Hz. Peygamber de dahil, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili müteşâbih âyetler hakkında:

"Bunlar anlaşılmazlar. Ne anlama geldiklerini biz bilmeyiz. Bunlara sadece iman eder geçeriz!" dememişlerdir. Nitekim, Peygamber S., Zümer Sûresindeki bir âyeti, hutbesi sırasında, son derece açık, somut, hakîkî ve reel anlamıyla açıklamıştır ki, o âyet şudur:

"Onlar Allah'ı hakkıyla takdir edemediler. Halbuki tüm yeryüzü, kıyamet gününde O'nun avucundadır ve gökler O'nun sağ elinde dürülüdür. Müşriklerin ortak koşmalarından münezzeh ve mütealdir O Allah!"[40]

"Allah'ın Rasûlü minberde bu âyeti okurken, elini bir böyle bir şöyle çevirerek diyordu ki:

"İşte böyle, bu şekilde! Allah, kendi nefsini o gün ululayacak ve diyecek ki: **'Cebbar benim! Mütekebbir benim! Melik benim! Benim aziz! Benim kerim!'**

"Olayı nakleden sahabi diyor ki:

"Bunları söylerken Hz. Peygamber ile birlikte minber öylesine sallanıyor ve sarsılıyordu ki, biz, **minber devrilecek** dedik!"[41]

Ümmetin İlkleri de Hz. Peygamber'i örnek alarak, Allah'ın sıfatlarını hakiki manalarıyla, fakat O'nun şânına ve müteal zatına yaraşır şekilde, teşbih ve tecsime sapmadan anlamışlardır. Fakat ne gariptir ki, dün ve bugün birçok kimse, müteşabih âyetleri ısrarla, sembolik bir takım manâlarla te'vil etmişler, onları hakiki ve zahiri manalarıyla anlamanın teşbih ve tecsime yol açacağını söyleyip durmuşlardır. Buna göre acaba ilk mücessime ve müşebbihe -hâşa- Hz. Peygamber, Sahabe-i Kiram, Tâbiiler ve müctehid imamlar mı olmaktadır?!

Kur'andaki şu iki âyet ne ilginçtir ki, biri insan bazında, diğeri de eşya planında olmak üzere, Cenab-ı Hak'la ilgili olarak, fizik âlemdeki tüm benzetme yollarını reddetmiştir:

"Hiçbir şey, O'nun misli gibi (bile) değildir."[42]

"Hiç kimse, O'nun dengi-benzeri değildir."[43]

---

[39] **Ta'tîl**: İşlevsiz ve hükümsüz kılmak, **Teşbîh ve Tecsîm**: Herhangi bir cisim ve eşyaya benzeterek onun gibi tasavvur ve telakki etmektir..

[40] 39 Zümer 67.

[41] Müslim, münafikûn 23; İbn Kesir, age., II/328.

[42] 42 Şûra 11.

[43] 112 İhlâs 4.

Bu her iki âyet de: **"Allah'a benzerler ve denkler kılmayın!"**[44] âyetinin açıklamasıdır. Aslında bu son âyet, tâbir caizse, Allah'ın zat ve sıfatları konusunda insanlar tarafından kesinlikle bir girdi ve müdahalede bulunulmamasını emretmektedir. Bu âyet şu anlama gelmektedir:

"Allah'ı belli ölçülere sığdırmaya ve O'na kendinizce roller biçmeye kalkamayın!"

Allah'ın arşa istivasını, insanın sandalyeye oturuşuyla bir tutan, **O**'nun nicelik ve niteliğini bilmediğimiz **yed** (el) ini, insanın uzvu olan eli gibi tasavvur eden zihniyet ile, **arşına istivası**'nı evrene hükmetmesi olarak te'vil eden ve elini **kudret** ya da **nimet** olarak algılayan zihniyet, birbirlerine tavır ve metod olarak çok yakındırlar; çünkü her ikisi de, **Allah'a kendilerince rol biçmektedirler**; böylelikle, ne bir ölçü ve misale, ne de herhangi bir beşerî ta'rif ve tahdide sığmayan **Yüce Yaratıcı**'yı, fizik dünyanın kaba geometrileri yahut insanın vehimler dünyasının şüpheci ölçülerine hapsetmeye kalkışmışlardır!

Her iki düşünce tarzında da, ilâhi sıfatları konu alan müteşâbihlerin te'viline kalkışıldığı ve Kur'anî yasağın çiğnendiği açıktır. **Müşebbihe**, Allah Teâlâ'nın **istiva** ve **yed**'ini, insanın oturuşuna ve eline benzetirken, **Muattıla** yani **te'vil ve mecaz ehli** olan **sembolistler** de, Allah'ın istiva ve yed'ini, kudret ve egemenliğe teşbih ederek, herhangi şer'î ve geçerli bir delil olmaksızın tamamen kendi beşerî ve zihinsel dünyalarının sübjektif ürünleriyle oluşturdukları anlamlarla, **Zât-ı İlâhî'yi, tasvir ve tahdide yeltenmişlerdir**.

Kur'an-ı Kerimdeki birtakım anlatımları, herhangi bir mesnede dayanmadan temsîlî olarak yorumlayanlar, acaba hangi noktaya kadar temsîlî ve sembolist kalacaklardır?! Kur'anda bize **cennet**, **cehennem**, **hûri**, **ğılman**, **vildan**, **arş** ve **kürsî**'den bahsediliyor. Cennet, gerçekten bize anlatıldığı gibi, içinde şırıl şırıl ırmakların aktığı, serinlik ve selâmetin, ağaçların bulunduğu, kuşların cıvıldaştığı, hûrîlerin salındıkları, vildan'ın Cennet ehline hizmet için fırıl fırıl döndükleri reel bir mekândır; ama onların boy-posları, fizikî evsaf ve güzellikleri, nedir-nasıldır; o ağaçlar ve ırmaklar nasıl şeylerdir; evet bütün bunlar konunun **te'vil** yani **mâhiyet** ve **âkıbet** yönüyle alâkalı hususlardır; bizim için bilinmeyen şeylerdir. Ve yasaklanan da, bunlara girmektir. Evet ama, aynı zamanda bunları birer sembol, meselâ **müphem** ve **spirtüel** mahiyetler olarak algılamak ve değerlendirmek de yanlış ve yasaktır. Bu da, birtakım realiteleri ta'tile yani işlevsizliğe götürür! Üstelik, bu tip sembolist yaklaşım ve davranışların başlangıç ve bitim noktalarını belirlemede ve bunları ta'yinde bizim delilimiz ne olacaktır? Bunlar nihayet, bizim sübjektif zihin dünyamızın ürünleri olan yorumlar olmayacak mıdır? Herkes kendince değişik birtakım icat ve yorumlara gitmeyecek midir? Böylesine bir belirsizlik ve sınırsızlık içinde, sonuçta şuraya ulaşmamak için bir sebep var mı?

---

[44] 16 Nahl 74.

"Haşir, cismâni değil rûhanîdir ve insanlar öteki dünyada gerçekten değil manevi olarak haz ve elem duyacaklardır!"

Birileri çıkıp: **"Salât bir sembol, bir dua ve manevi bir konsatrasyondur!"** dese, eşyanın hakikatını nefyettikten ve her şeyi zıll u zâil olarak gördükten sonra, buna karşı hangi delil ile çıkacaksınız? Allah'ın arşı'nı hükümranlık olarak anlarsanız, şu âyetleri ne yapacak ve onları nasıl yorumlayacaksınız?:

"Arşı taşıyan ve onun çevresinde bulunan (melek) ler, Rablerini hamd ile tesbih ederler. Onlar Allah'a inanırlar ve mü'minler için bağışlanma dilerler."[45]

"Gök o gün yarılmış, artık çökmeye yüz tutmuştur ve melekler onun kenarında bulunmaktadırlar. Ve üstlerinde de, o gün, Rabbin'in arşını sekiz (melek) taşımaktadır!"[46]

Konuyla ilgili sahih haberlere gelince, bunlardan sadece **Hz. Peygamber**'in bir sözünü hatırlatmakla yetineceğiz:

"Allah'tan Cennet isterseniz, Firdevs Cenneti'ni isteyin; çünkü O, cennet'in en orta yerindedir ve Rahman'ın Arşı, onun üstünde yer alır."[47]

Bütün bunları sembol olarak almak, hakikaten imkânsızdır!

Bilindiği üzere Kur'an, bizzat kendi ifadesiyle, **hak ile indirilmiş** bir Kitaptır. Hak ile indirilmiş olmak, boşuna olmayarak indirilmiş demektir ki, onun da manası şudur:

Allahın âyetleri, kendi hakiki ve zahiri manalarına delalet ederler. Kur'an âyetleri, bir takım zihin cimnastiklerine konu olsun diye değil, insanların inanç ve amel dünyalarına, Allah'ın murad ettiği şeklin ve düzenin verilmesi için indirilmişlerdir. İnsanlığın, Allah'ın istediği istikamette değişim ve salâha kavuşması da ancak bununla mümkündür. Dolayısıyla, Kur'an âyetleri, herhangi geçerli ve şer'î ve bir delil ve gerekçe olmadıkça, Arap dilindeki kendi hakiki ve reel manalarına göre anlaşılmalıdır. Şayet Allah'ın âyetleri, böyle değil de, bizim son derece karmaşık zihin dünyamızda icad ettiğimiz ve nihayet zan ve vehimden öteye geçmeyen ölçülere göre anlaşılacak olursa, o zaman, konuşan ve mesaj veren ana öge Kur'anın kendisi değil, aksine, insanın nefs-i emmaresi ve hevası olur!

7. Yûsuf Sûresi'nde Geçen *Rüya Te'vili*'nden Maksat, Çoğu Meallerde Görüldüğü Gibi *Rü'ya Tabir Etmek* midir?

"İşte Rabbin seni böyle seçecek ve sana *(rüyada görülen)* olayların te'vilini öğretecek..."[48]

---

[45] 40 Mu'min (Ğafir) 7.
[46] 69 Hakka 16-17.
[47] Buhari, cihad 4; Tirmizi, cennet 4; İbn Hnbel, Musned, II/335; İbn Mace, zühd, 39.
[48] 12 Yusuf 6.

Te'vil kelimesi Kur'an'da geçtiği tüm yerlerde, baştan beri söylediğimiz gibi:

"Bir şeyin ortaya çıkması, âkıbet ve sonucu" anlamına gelir. Dolayısıyla bu âyette de aynı anlamdadır. Buna göre, **rüyanın te'vili** demek, insanın uykuda iken gördüğü rüyanın çıkması, yani fizik dünyada gerçekleşmesi demektir. İnsan rüyasında, temsîlî olarak birtakım gerçekler görür. Şayet, misal âlemi diyebileceğimiz rüyasında gördükleri, gündüzün yaşadığı olayların bilinçaltına itilmiş psikolojik birikimlerin taşmasından ibaret vehimler, hayaller ve şeytani vesveseler değil de, muhatabı bir konuda uyarıcı niteliği haiz olan **sadık/gerçek** bir rüya ise, bu, umumiyetle zamanı geldiğinde reel hayatta gerçekleşir ve kişi bununla karşılaşır. İşte bu, **rüyanın te'vili** yani **hakikat haline dönüşmesi ve gerçekleşmesidir**. Dolayısıyla bu, **rüyanın yorum ve ta'biri** olmayıp, rüyanın gerçekleşmesi, misal âleminden hakikat alemine çıkmasıdır. Dolayısıyla, **rü'yanın te'vili**, *rüyanın yorumlanması*'ndan ayrı bir şeydir ve Kur'anda geçen **Te'vîlu'r-Ru'yâ** (rüyanın te'vili) ve **Te'vîlu'l-Ehâdîs** (rüyada görülen olayların te'vili) kelimeleri, **rüyanın yorumu** manasında değil, **rüyanın âkıbeti** yani **gerçekleşmesi** manasındadır.

Ancak şu var ki, insan, rüya konusunda bilgi ve deneyim sahibi ise, rüyasında gördüğü şeylerin neye çıkacağını, hayatta ne gibi bir şeyle karşılaşacağını ve başına iyi ya da kötü ne geleceğini, henüz rüyasıgerçekleşmeden önce, bir ölçüde, bazan çok net bir şekilde sezebilir. İşte bu, kişinin, henüz **rüyasının te'vili** yani **akıbet ve hakikatı** ortaya çıkmadan önce, rüyasının te'vilini yani neye çıkacağını kestirmesinden ibarettir ki, **rüya ta'bir etmek** veya **rüya yorumlamak** denilen hadise bundan ibarettir. İnsan, bu konuda uzman olan birisine de rüyasını anlatabilir ve o kişi de, başkasının gördüğü rüyanın te'vilini, yani neye çıkacağını çözümler, ta'bir eder.

İşte, âyette **Hz. Yûsuf**'a Allah'ın öğreteceği bildirilen ve Hz. Yûsuf'un da, bilahare zindanda iken yaptığı şey budur. Hz. Yusuf, kendisine anlatılan rüyaların neye çıkacağını, Allah'ın kendisine verdiği bilgi sayesinde, çok açık, kesin ve şüphe götürmez bir şekilde söylüyor, ta'bir ediyordu. Dikkat edilirse, Yusuf Peygamber'in burada yaptığı şey, **rüyayı te'vil** değil, **rü'yanın te'vili'ni** yani **akıbet ve hakikatı'**nı söylemek yani ta'bir etmektir. Dolayısıyla Hz. Yusuf, rüyayı te'vil etmemekte, fakat **rüyanın te'vilini** yani **âkıbetini** haber vermektedir. Bir diğer ifadeyle, Yûsuf'un rüya ile ilişkisi **te'vil** değil **ta'bir**'dir.

Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, Yusuf as.ın rüyayı te'vil ettiği söylenmiyor, fakat rüyanın te'vilini haber verdiği söyleniyor. Çünkü, rü'yayı te'vil etmek demek, onu gerçekleştirmek ve ortaya çıkarmak demektir ki, bu, mantık ve imkân dışı bir şeydir! Zira, görülen rüyayı bir insanın vukû buldurması/yaratması olacak şey değildir. İnsan ancak, rüyanın te'vilini yani âkıbetini ve ne şekilde gerçekleşeceğini haber verebilir. Bunu da, ya bir peygamber Allah Tâlâ'dan aldığı kesin bilgi (vahiy) ile kat'î olarak, ya da nebilerin dışında her-

hangi bir kişi, tecrübe ve sezgisine dayanarak ve hiçbir zaman kesin olmamak üzere zannî olarak yapabilir ve bu ikincisi ilim ifade etmez; zan olmaktan öteye geçmez.

Şu âyetlerde, Hz. Yûsufun rüya te'vil etmediği, rü'yanın te'vilini haber verdiği açıkça görülür:

"O iki delikanlı dediler ki: 'Ey Yûsuf! Rüyamızın te'vilini bize haber ver!'... ... Yusuf dedi: 'Adınıza ayrılan yemek size gelmeden önce, mutlaka onun te'vilini (gerçeklik ve vukûunu) size haber vereceğim/bildireceğim."[49]

Görüldüğü üzere her iki âyette de: **"Nebbi'nâ bi te'vîlihi"** ve **"Nebbe'tukumâ bi te'vîlihî"** deniliyor; fakat: **"Evvilhu lenâ"** ve **"Evveltu lekumâ te'vîlehû"** gibi bir ifade kullanılmıyor; bu ise, rüyanın te'vil edilmeyeceğini, ancak rüyanın te'vilinin haber verilebileceğini belirtir.

Kur'an-ı Kerimde, yine **rüya** ile ilgili olarak geçen ve bizim Türçede kullandığımız **ta'bir** kelimesinin yerine kullanılan **ta'burûn** kelimesine gelince, işbu **ta'burûn** kelimesi (fiili), **"Rüyayı ta'bir etmek, rüyanın neye çıkacağını (yani te'vilini) söylemek ve rüyayı yorumlamak"** demektir. Nitekim âyette şöyle denilir:

"Hükümdar dedi ki: '...Ey saygın topluluk! Eğer sizler rüya tabir ediyorsunuz, o halde rüyamla ilgili bana bilgi veriniz!: Eftûnî fi ru'yâye in kuntum li'r-ru'yâ ta'burûn!' Onlar dediler ki: 'Bunlar karmakarışık düş'lerdir. Biz böyle düş'lerin te'vîlini bilmeyiz: Kaalû adğâsu ahlâm ve mâ nahnu bite'vîli'l-ahlâmi bi âlimîn."[50]

Görüldüğü gibi, **yorum** ve **ta'bir** karşılığında Kur'an-ı Kerim'de kullanılan kelime, **te'vil** değil; **a-b-r** kökünden türeyen **ta'burûn** kelimesidir. Dikkat edilirse, âyette, kral, yorumcularına: **"Rüyamı te'vil edin!"** demiyor; fakat: **"Madem rüya ta'bir ediyorsunuz; o halde benim rüyam hakkında bana bilgi verin!"** derken, kralın yorumcuları da: **"Biz karmakarışık düşlerin te'vilini bilmeyiz!"** diyorlar; yani onlar da, **rüya te'vil etmek**'ten değil, **rüyanın te'vilini bilip bilmemek**'ten bahsediyorlar. Bütün bunlar, **te'vil** ile **ta'bir**'in farklı şeyler olduğunu; **te'vil**'in: rüyanın gerçekleşmesi, **ta'bir**'in ise: rüyanın çözümlenme ve yorumlanması anlamında olduğunu açıkça göstermektedir.

---

[49] 12 Yûsuf 36-37.
[50] 12 Yusuf 43-44.

ALİ B. EBÎ TÂLİB'İN GÜNÜMÜZ PROBLEMLERİNE IŞIK TUTAN BAZI AHLAK İLKELERİ

Doç. Dr. Zekeriya GÜLER[*]

"Tarih"i "tekerrür" diye ta'rîf ediyorlar;
Hiç ibret alınsaydı, tekerrür mü ederdi?
Mehmed Akif Ersoy

Abstract

The Caliph Ali's Ethical Principles that Shed Light on Our Daily Problems

The issue of *"The Caliph Ali's ethical principles that shed light on our daily problems"* is examined in this article. It indicates that his way of action and the understanding of struggle -as a responsible administrator- based on the project which is *obtaining right* and *removing superstitious.* On the other hand it also suggests that his goal is to establish a balanced and principled person and society. Caliph Ali is currently an exemplary person for all the human being of the modern world. Because his experiences and fundamentals have been shaped by the dynamic structure of the ethics of al-Qur'an and the Sunnah of the Prophet.

It is quite important that his biography -as an outstanding and genius person- shoud be taken from the points such as religion, morals, art, education, law and his multidimensional experiences in the field of politics. If we follow his footsteps, we do not experience the same mistakes and wrongdoings which happened in the past.

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

GİRİŞ

Bilgi birikimi ve tecrübe itibariyle çok yönlü şahsiyetlerin tanınması, onların sosyal hayatın getirdiği problemlere ışık tutan tavsiyelerinin ve ufuk açıcı düşüncelerinin yeni nesillere ulaştırılması, hem zihnî-teorik hem de pratik gelişme açısından önem arz etmektedir. Geçmişteki yanlış karar ve tatbikatın, onların yol açtıkları zarar ve tahribatın bir daha tekerrür etmemesi için söz konusu emeklerin/değerlerin ciddiye alınmasında zaruret vardır.

Kabul edilmelidir ki, ilim ve hikmet adamlarının bir makale çerçevesinde bütün yönleriyle ele alınıp tanıtılması neredeyse imkansızdır. Onların muayyen yönlerinin müstakil olarak araştırılıp ortaya konulması ilmî usulün gereğidir. Bu itibarla, bu makalenin hacmi, Hz. Peygamber'in gözetiminde özel yetişen Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Tâlib el-Kuraşî el-Hâşimî'nin (v. 40/661), günümüz problemlerine ışık tutan, bilhassa sosyal hayatta denge ve orta yolu ön plana çıkaran bazı ahlak ilkeleri; söz, tutum ve davranışları ile sınırlı tutulmaya çalışılacaktır. Ele alınan ilkeler, muayyen bir eserden değil, çeşitli vesilelerle muhtelif kaynakların okunması/taranması esnasında tutulan notlar neticesinde tespit edilmiştir. Bu yönüyle makalenin, şümullü ve mukayeseli olarak konuyu derinlemesine ele aldığını söylemek oldukça zordur. Ne var ki, işin akademik boyutu göz ardı edilmeksizin pratik değer taşıyan vaaz ve irşad türü çalışmaların da gerekli olduğu kanaatini taşımaktayız. Kaldı ki, söz konusu yaklaşım tarzının Kur'ân'ın ve ona bağlı olarak Sünnet'in dil ve üslubuyla mutabakat arz ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim, Hz. Ali'ye nisbet edilen, "Kur'an dört çeyrek/dört ayrı bölüm üzerine nazil oldu: Dörttebiri helal, dörttebiri haram, dörttebiri vaaz ve meseller, dörttebiri ise haber ve kıssalar"[1] şeklindeki tespit, bu hususu destekler mahiyettedir.

Ehl-i sünnet ve Şiî İslâm dünyasının şahıs zemininde müşterek değeri olan Hz. Ali'den nakledilen ahlak ilkelerinin, fert ve toplum hayatlarında tüm müslümanlar/insanlar için bir hikmet ve rahmet, ilham ve bereket kaynağı olabileceğini düşünüyoruz. Söz konusu ahlak ilkelerini dikkatlere sunmadan önce, Hz. Ali'nin ilim ve hikmet sâhasındaki yerine işaret etmek istiyoruz.

A. HZ. ALİ'NİN İLİM VE HİKMETTEKİ YERİ

Çocukluk yıllarından itibaren Hz. Ali'nin Rasûl-i Ekrem'in himâyesi altında büyüyüp yetiştiği, "Allâh'ın âyetlerinin ve hikmetin okunduğu"[2] evinde gelişip olgunlaştığı bilinmektedir. Şüphesiz onun içinde bulunduğu bu ortam ve yaşadığı çevre şartları, Kur'an ve Sünnet konusunda onun geniş ilim sahibi olmasında en büyük âmil olmuştur. Bizzat Hz. Ali'nin "Vallâhi, Kur'an'dan inen âyetlerin ne hakkında nâzil olduğunu çok iyi bilmekteyim. Şüphesiz Rabbim

---

[1] Zeyd b. Ali, *Müsned (el-Mecmû el-fıkhî)*, Beyrut, ts., s. 344.

[2] Ahzâb 33/34

bana akleden bir kalp ve konuşan sâdık bir dil bağışlamıştır"[3] ve "Benim yanımda olan ancak Allâh'ın kitâbı veya müslüman bir adama verilen anlama ve sezme kabiliyetidir"[4] diyerek Allâh'ın kendisine lutfettiği ilim, hikmet, akıl, idrak ve sezgi gibi nimet ve imkanları dile getirdiği vâriddir. Nitekim o, "Derinlerdeki hikmet akıl ile, akıl da hikmet ile çıkarılır. Hüsn-i siyasetle salih edep zuhur eder. Tefekkür ise kalbin hayatıdır"[5] demek suretiyle, akıl, hikmet ve tefekkürün icra ettiği fonksiyonun önemini belirtmiştir.

Hz. Ali'nin "Nimetin tamamına erişmek, İslâm üzere ölmektir" (Temâmu'n-ni'meti el-mevtü ale'l-islâm)[6] şeklinde söylediği söz, onun hassas ve zengin gönül dünyasına ayna tutarken, "Ha ben ölümün üzerine gitmişim ha ölüm benim üzerime gelmiş, umursamıyorum!" (Lâ übâlî sekattü ale'l-mevt ev sekata el-mevtü aleyy)[7] diyerek dile getirdiği ölüm hakkındaki tasavvuru da onun ölüme hazır bir ârif veya ölüme meydan okuyan bir cengâver ruh halini yansıtmaktadır.

Peygamber (s.a.) Hz. Ali'yi Yemen'e kadı olarak göndermek istediğinde, kendisinin genç olduğunu ileri sürerek mevcut ilim ve tecrübesinin tayin edilen vazife için kâfi gelmeyeceğini belirtmesi üzerine, Peygamber (s.a.) elini onun göğsüne koyarak teskin etmiş, "Allâhım, onun kalbine doğruyu göster, diline de hakkı söylet!" diye duada bulunmuş, onun endişe ve tereddüdünü gidererek orada nasıl hüküm vermesi gerektiğini öğretmiştir. Rasûl-i Ekrem'in duasına müvâzi olarak Hz. Ali'nin endişe ve tereddüdü zâil olmuş, büyük bir cesaret kazanarak orada nasıl muamele edeceğini öğrenmiş ve "Vallâhi iki şahıs arasında hüküm verme konusunda artık hiç şüpheye düşmedim"[8] diyerek ulaştığı başarı durumunu dile getirmiştir.

Gerçekten de ilk üç halife Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın bir çok çetrefil davada Hz. Ali'nin fikrine müracaat ederek istişare etmeleri, onun sahip olduğu ilim ve tecrübenin semeresini gösteren pratik örneklerdir. Hz. Ömer'in hilâfet döneminde, Mekke'den Medine'ye hicret edilen günün İslâm tarihi için başlangıç kabul edilmesine dair teklifin ondan gelmesi ve bunun hüsn-i kabul görmesi de önemli olmalıdır.

Hz. Ali'nin "seyyidü't-tâbiîn" unvanıyla bilinen öğrencilerinden Saîd b. el-Müseyyib'in (v. 94/713) "Ömer, Ebû'l-Hasen'in içinde/yardımcı olmadığı

---

[3] Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Târîhu'l-hulefâ* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut 1416/1995, s. 210. Krş. İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire, ts., III, 1107.

[4] Buhârî, İlim, 39.

[5] Küleynî, Sikatü'l-İslâm Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *Usûlü'l-Kâfî* (thk. Muhammed Cevâd el-Fakîh), Beyrut 1413/1992, I, 76.

[6] Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd eş-Şîrâzî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl,* İstanbul, ts., I, 95.

[7] Beydâvî, age., I, 76.

[8] Ebû Dâvud, Akdıye, 6; Tirmizî, Ahkâm, 5; Ahmed b. Hanbel, I, 83; Zeyd b. Ali, age., s. 261-262; İbn Abdilberr,age., III, 1099-1100; İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebu'l-Hasen Ali el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe,* Kahire, ts., IV, 99; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa,* I, 23.

müşkil bir meseleden/davadan Allâh'a sığınırdı"[9] şeklindeki tesbiti ve yine onun "Ali b. Ebî Tâlib'den başka 'bana sorun' (selûnî) diyen hiçbir kimse olmamıştır"[10] tarzındaki müşahedesi, söz konusu tecrübenin birer tezahürü olmalıdır. Ayrıca onun fıkıh melekesi ve hukuk bilgisi dikkatleri çekmiş olmalıdır ki bizzat Hz Ömer'e "En isabetli hüküm verenimiz Ali'dir"[11] dedirtecek, Abdullah b. Mes'ûd'a da "Biz, Medine halkından en iyi hüküm verenin Ali b. Ebî Tâlib olduğunu konuşur dururduk"[12] tarzındaki takdir cümlesini söyletecektir. Yanında Hz. Ali'den söz açılması üzerine Hz. Âişe'nin, onun, sünneti en iyi bilen kimse olduğunu, Abdullah b. Ayyâş'ın da Hz. Ali'nin sünnetin mânasını, hüküm ve maksadını (el-fıkh fi's-sünne) çok iyi bildiğini söylemeleri[13], onun ilim ve hikmet bakımından derinliğini vurgulayan birer itiraf örnekleridir. Muhammed Ravvâs Kal'acî'nin, *Mevsûatü fıkhi Alî b. Ebî Tâlib* (Dımaşk 1403/1983) adlı 648 sayfalık derleme eseri, Hz. Ali'nin derin kavrayışını, geniş fıkıh bilgisini ve hukuk tecrübesini ortaya koyduğundan önem arz etmektedir.

Medine'ye hicret edeceği sırada Rasûlullâh'ın (s.a.) Hz. Ali'yi, kendisini öldürmeye gelecek düşmanları oyalamak maksadıyla Mekke'de bırakması, hicretin beşinci ayında teessüs eden muâhât esnasında onu kendisine kardeş olarak seçmesi, onun Bedir, Uhud, Hendek ve Hayber gazvelerine iştirak ederek Hz. Peygamber'in sancaktarlığını yapması, emsali görülmemiş kahramanlıklar göstererek zafer ve fetihler elde etmesi, Uhud ve Huneyn gazvelerinde çeşitli yerlerinden yara aldığı halde Rasûlullâh'ı (s.a.) koruma ve kollamada olağanüstü gayret göstermesi, Hz. Peygamber tarafından ona verilen "Ebû Türâb" künyesi/lakabı yanında onun, "el-Murtazâ" ve "Esedullâhi'l-gâlib" gibi lakaplarla anılması, Hz. Peygamber'e kâtiplik/sekreterlik ve vahiy kâtipliği yapması, hicretin altıncı yılında Fedek'te Sa'd oğullarına gönderilen seriyyeyi, onuncu yılında da Yemen'e düzenlenen seferi sevk ve idare etmesi, Tebük Gazvesi'nde Rasûlullâh'ın vekili olarak Medine'de kalması, Mekke'nin fethinden sonra Kâbe'yi putlardan temizleme işini üstlenmesi, Hz. Ömer'in Filistin ve Suriye seyahati esnasında Medine'de askerî vali olarak kalması[14], onun sosyopolitik, idarî ve askerî dehasını olduğu kadar, insânî-ahlâkî faziletlerini de ortaya koymaktadır.

Burada, Hz. Ali hakkında yapılan şu değerlendirmeyi dikkatlere sunmakta fayda vardır:

"Her şeye rağmen Hz. Ali'nin tarihî şahsiyetini, meziyetlerini ve özelliklerini tam anlamıyla doğru bir şekilde belirleyebilmek çok güçtür; çünkü gerek

---

9 İbn Abdilberr, age., III, 1102-1103; İbnü'l-Esîr, age., IV, 100.
10 İbn Abdilberr, age., III, 1103; İbnü'l-Esîr, age., IV, 100.
11 Buhârî, Tefsîr 2/7; Küleynî, *Furûu'l-Kâfî,* VII, 398, 405; İbn Abdilberr, age., III, 1102; Zehebî, Ebû Abdillah Şemseddîn, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ,* Beyrut 1985, XV, 67; Suyûtî, age., s. 194.
12 İbn Abdilberr, age., III, 1103; İbnü'l-Esîr, age., IV, 100; Suyûtî, age., s. 194.
13 İbn Abdilberr, age., III, 1104; Suyûtî, age., s.195
14 Bkz. Fığlalı, Ethem Ruhi, "Ali", *DİA,* II, 372.

faaliyetleri gerekse kendisine atfedilen konuşmaları ve şiirleri hakkında son derece farklı rivayetler mevcuttur. Kesin olan husus, onun Kur'an ve Sünnet'e tam anlamıyla bağlı, dünyevî işlerden uzak kalmayı dileyen, İslâm tarihinin Cemel, Sıffîn, Nehrevan gibi talihsiz vak'aları sonunda göz yaşı döküp muhaliflerinin iman ve hidayetleri için dua edecek kadar hassas, takvâ sahibi ve idealist bir mümin olduğudur. Ancak Şiî dünyası, onun İslâm kamuoyunda benimsenmiş olan özellikleriyle yetinmeyip bir fırka olarak teşekküllerindeki esas ve temel unsur olan imâmet vasfı ve hakkı üzerinde ısrarla durur ve bu hususta Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'in mantığıyla çoğu zaman uyuşmayan pek çok asılsız menkıbeler ve hatta hadisler ileri sürer. Onlara göre Ali b. Ebû Tâlib, bizzat Hz. Peygamber tarafından Allah'ın emriyle kendisinden sonra ümmetin başına imam ve halife olarak tayin edilmiş, Hz. Peygamber de nübüvvetinin ilk yıllarından başlamak üzere muhtelif vesile ve delillerle bu konuyu ümmetine bildirmiş veya göstermiştir. Ancak Şiîler'in bu görüşünü İslâm'ın genel prensipleri ve hukuk anlayışıyla bağdaştırmak mümkün görülmediği gibi, bunun büyük müslüman çoğunluğunun telakkisine ve tarihî gerçeklere de ters düştüğünü söylemek lâzımdır"[15].

İlim ve hikmet kaynağı olarak Hz. Ali hakkında verilen nazarî bilgiler ve yapılan değerlendirmelerden sonra, ondan nakledilen bazı ahlak ilkelerini kısa yorum ve açıklamalarla birlikte dikkatlere sunabiliriz.

B. HZ. ALİ'DEN NAKLEDİLEN BAZI AHLAK İLKELERİ

Bu bölümde, Giriş'te değinildiği üzere, Hz. Ali'nin günümüz problemlerine ışık tutan, bilhassa sosyal hayatın muhtelif sâhalarında denge ve orta yolu ön plana çıkaran bazı ahlak ilkeleri; söz, tutum ve davranışları işlenecektir. Söz konusu ahlak ilkeleri sırasıyla, *Şahısları tanımada temel kriter, Hadisler karşısında dikkatli ve ihtiyatlı yaklaşım*, *İfrat ve tefritten uzak itidal çizgisi*, *Savaş halinde denge unsuru, Eğitim ve öğretimde muhatabın akıl ve idrak seviyesinin gözetilmesi*, *İdeolojik okumanın zarar ve tahribatı, Gerçek fakihin/alimin sıfatı, Dinin temel hükümlerinden taviz vermenin akıbeti, Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker vazifesinin değeri ve Kendini beğenme ve büyüklenmenin hükmü* olmak üzere on başlık altında zikredilecektir.

1. Şahısları tanımada temel kriter:

Tarih, Hz. Ali'nin şefkat, merhamet, adalet, barış, samimiyet, fedakârlık gibi insânî - ahlâkî meziyetler bakımından müstesna bir şahsiyet olduğunu tescil etmiştir.

Cemel, Sıffîn, Nehrevan gibi asırlardır ümmeti derin bir üzüntüye boğan talihsiz vak'aların ardından, muhaliflerinin doğru yolu bulmaları için gözyaşı dökerek onlara dua etmesi, Hz. Ali'nin hassas ruh halini yansıtmaktadır. Sıffîn

---

[15] Fığlalı, "Ali", *DİA,* II, 374.

vak'asına katılan ve Hz. Ali'ye yakınlığı ile tanınan Kümeyl b. Ziyâd[16], "*Acaba senin hak üzerinde olduğuna, Talha ve Zübeyr'in de batıl yolda olduklarına itikad etsek ne olur?*" sualini sorarak, düşüncesini eylem ve slogana dönüştürme isteğini Hz. Ali'ye ulaştırmıştı. Kümeyl b. Ziyâd'ın bu düşünce ve eylem planına mukabil, Hz. Ali'nin ona şu ahlak ilkesini öğrettiği görülmüştür:

"*Sen şahısları hak ile tanı, hakkı şahıslarla tanıma. Yeter ki sen hakkı tanı, onun ehlini de tanırsın!*" (İ'rif er-ricâle bi'l-hakkı velâ ta'rif el-hakka bi'r-ricâli i'rif el-hakka ta'rif ehlehû)[17].

Onun öğrettiği bu ahlak ilkesinde geçen *hak* kelimesi, *vahiy ve akl-ı selim kaynaklı bilgi, temel ölçü ve doğru* olarak anlaşılmalıdır. Bu anlayış, *hakk* kelimesinin "Kitap ve sünnetin doğrudan veya dolaylı olarak getirdikleri" (Mâ câe bihi el-Kitâbu ve's-Sünne nassan ev istinbâtan)[18] şeklinde yapılan tarifiyle de mutabakat arz etmektedir.

Şüphesiz Hz. Ali tarafından altı çizilerek *hakk*ı merkeze alan bu talimat, müslümanlar arasında yaşanabilecek yeni bir fitne ve fesat hareketinin önüne geçilmesinde hayli etkili olmuştur. Onun birleştirici, kaynaştırıcı ve kucaklayıcı engin siyasetini gösteren bu talimat, her zaman ve her mekanda hayata geçirilmesi gereken evrensel-sosyal bir strateji olarak görülmelidir. Ayrıca temel ölçüleri ve doğruları esas alan bu talimat, şahısları tanıma konusunda sübjektif kabul değil, objektif yaklaşımı öngören ahlâkî bir kriter özelliği taşıması bakımından da önemli olmalıdır.

Yine Hz. Ali'nin "*Söyleyenin kim olduğuna bakma, söylediği şeye bak!*" veya "*Söyleyene değil, söylediğine bak!*"[19] tavsiyesi, aynı noktaya vurgu yapan bir başka uyarı olmalıdır.

---

[16] Iclî (bkz. *Târîhu's-sikât,* s. 398), Kümeyl b. Ziyâd en-Nehaî'nin Kûfeli sika bir tâbiî olduğunu söyler. Onun, kendisiyle ihticac edilmemesi ve rivayetinden sakınılması gereken münkeru'l-hadîs ve Ali hakkında müfrit bir ravi olduğunu İbn Hibbân'dan nakleden Zehebî, İbn Sa'd ve İbn Maîn'in ise onu sika kabul ettiklerini zikreder (bkz. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl,* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1382/1963, III, 415; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb,* III, 475. İbn Hibbân'ın söz konusu görüş ve değerlendirmesi için bkz. *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn (*thk. Mahmud İbrahim Zâyed), Haleb 1402, II, 221). el-Medâinî'nin Kûfeli âbidler arasında zikrettiği ve İbn Hacer'in "sikadır, teşeyyu'la suçlanmıştır" dediği Kümeyl b. Ziyâd, hicrî 82'de el-Haccâc tarafından katledilir. Yahya b. Maîn, onun yetmiş yaşında iken hicrî 88'de öldüğünü söyler. Bkz. Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh* (thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1414/1993, s. 222; İbn Hacer, age., III, 475; Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Şuayb el-Arnavut, *Tahrîru takrîbi't-tehzîb,* Beyrut 1417/1997, III, 201.

[17] Kâsımî, Muhammed Cemâleddîn, *Kavâıdü't-tahdîs min funûni mustalahı'l-hadîs* (thk. Muhammed Behcet el-Baytâr),Beyrut 1407/1987, s. 291.

[18] İbn Allân, Muhammed es-Sıddîkî el-Mekkî, *Delîlü'l-fâlihîn li turukı Riyâdı's-sâlihîn,* Beyrut, ts., I, 436.

[19] Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûreddîn Ali b. Sultân, *el-Masnû' fî ma'rifet'l-hadîs el-mevdû'* (thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Haleb 1414, s. 169.

2. Hadisler karşısında dikkatli ve ihtiyatlı yaklaşım:

Hz. Ali'ye nisbet edilen şu talimat, hadislerin sübutu konusunda dikkatli ve ihtiyatlı olunması gerektiğini ifade etmektedir:

"Bir hadis rivâyet ettiğinizde onu size rivâyet eden kimseye isnad ediniz. Şayet o rivâyet gerçek ise lehinize, yalan ise nakledenin aleyhine olur"[20].

Onun bu sözü, ulaşılan bilginin kaynak değerinin ortaya konulması açısından ele alınmalıdır. Kaynak değeri tayin ve tespit edilemeyen hadisler karşısında onun gösterdiği bu dikkat ve hassasiyet, hadis usûl ilminin doğuşuna zemin hazırlayan önemli bir malzeme teşkil etmelidir. Nitekim onun, hadislerin dikkat ve hassasiyetle rivâyet edilmesini sağlamak için, Rasûl-i Ekrem'e âidiyeti konusunda kesin bilgi sahibi olmadığı veya tereddüt ettiği hadisleri nakleden râvîlerden, Rasûl-i Ekrem'den duyduklarına dair yemin istediği[21] bilinmektedir.

Ayrıca Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e âidiyeti tespit edilen hadisler için beklediği "sade, yalın, doğru, dikkatli ve ihtiyatlı yaklaşım**"** (İzâ haddestum an Rasûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem fe zunnû bihî ellezî huve ehnâhu ve ehdâhu ve etkâhu)[22]**,** hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda hayli önemli bir usûl kaidesi olduğu kadar, riayet edilmesi gereken bir ahlak ilkesi olarak da görülmelidir.

3. İfrat ve tefritten uzak itidal çizgisi:

Hz. Ali'nin şu sözü, ifrat ve tefritin bir helak sebebi olduğunu göstermektedir:

"Benim hakkımda iki şahıs/zümre helak olacaktır: Aşırı derecede seven kimse ki, beni bulunduğum makamın dışında bir yere koyar ve bende olmayan vasıflarla beni över. İftira derecesinde buğzeden kimse ki, beri olduğum şeyleri bana atar/isnad eder"[23].

Hz. Ali'nin dile getirdiği bu manzara, bizzat kendisi hayatta iken müşahede edilmiştir. Tarih ona ulûhiyyet nisbet edenlere bile şahit olmuştur. Bu mucizevî beyanıyla Hz. Ali, her halükarda ifrat ve tefritten uzak kalınarak orta yolun benimsenmesi gerektiği mesajını vermektedir. Çünkü orta yol/itidal, fıtratın getirdiği kanunlara riayet etmek demektir. İfrat/teşeddüt ve tefrit/tesâhül ise, fıtratı zorlamak, konuyu mecrasından saptırmak ve onun mahiyetini değiştirmek demektir. Yüce Kur'an, bir çok âyetiyle[24] hitap ettiği insanlara bu hususu öğretmektedir. Her türlü fanatizmin, taşkınlık ve bağnazlığın temelinde orta yol çizgisini/denge pusulasını kaybetme zaafı yatmaktadır. Rasûl-i Ekrem'in "Senin

---

[20] Küleynî, age., I, 103.

[21] Tirmizî, Tefsîr (3), 14; Ebû Dâvûd, Vitir, 26; İbn Mâce, İkâmet, 193; Ahmed b. Hanbel, I, 2, 10.

[22] İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak en-Nîsâbûrî, *Kitâbu't-tevhîd ve isbâtu sıfâtı'r-Rabb*, Beyrut 1398/1978, s. 373

[23] Ahmed b. Hanbel, I, 160;İbn Ebi'l-Hadîd, age., V, 6; XX, 40.

[24] Mesela bkz. Nisâ 4/119; Rûm 30/30.

bir şeyi (aşırı) sevmen, (gözü) kör, (kulağı da) sağır eder"[25] ve "Orta yolu benimseyin orta yolu! Böylelikle maksada ulaşırsınız"[26] hadisleri de bu noktaya işaret eden uyarılardandır.

4. Savaş halinde denge unsuru:

Sehl b. Sa'd'ın verdiği bilgiye göre Hayber'in fethi esnasında Hz. Peygamber ile Hz. Ali arasında şu diyalog yaşanmıştır:

Hz. Peygamber:

"*Yarın bu sancağı Allâh'ın fethi elinde müyesser kılacağı bir adama vereceğim ki o Allâh'ı ve Rasûlünü sever, Allah ve Rasûlü de onu sever*" buyurdu.

Ertesi gün sahâbîler erkenden Rasûlullâh'ın yanına geldiler. Her biri sancağın kendisine verilmesini umuyordu... Nihayet Rasûlullah (s.a) sancağı Hz. Ali'ye verdi. Bunun üzerine Hz. Ali:

"Yâ Rasûlallah! Bizim gibi oluncaya dek onlarla savaşayım mı?" sualini sordu.

Hz. Peygamber:

"*Onların bölgesine ininceye kadar acele etme, sakin ol. Sonra onları İslâm'a davet et ve vacip olan ilâhî hak ve esasları onlara haber ver. Vallâhi, senin vasıtanla Allâh'ın bir adamı hidayete erdirmesi, senin için kızıl develerden daha hayırlıdır*"[27] buyurdu.

Savaş hazırlığı ortamında geçen diyalogun sonunda, Hz. Ali'nin Hayber yahudilerine nasıl muamele etmesi gerektiğine dair Hz. Peygamber'e yöneltiği suâl ve ondan aldığı cevap, gayr-i müslimlerle olan dostâne ve hasmâne ilişkilerde uygulanacak davranış biçimini ve hareket tarzını göstermesi bakımından câlib-i dikkattir. Söz konusu davranış biçimi ve hareket tarzı, İslâmiyet'in yayılışını hazmedemeyen ve müslümanlar için büyük bir şer ve fitne merkezi haline gelen Hayber yahudilerine bile barış mesajının sunulması, onların İslâmiyet'in evrensel hukuk ve ahlak ilkelerinden haberdar olmalarının sağlanması, davetçi için önceliğin *itaat ettirmek* değil, *işittirmek* olması gerektiği, cihadın güç kullanılarak baskı ve tehditle müslüman yapma vasıtası olmadığı şeklinde tebellür etmektedir.

Söz konusu rivâyet, planlanan askerî bir harekâtta düşman güçlerine karşı sükûnet, adalet ve samimiyetle yaklaşılarak onların kazanılmasının, -başka bir tabirle- savaş halinde bile denge unsurunun en iyi çözüm yolu olduğu fikrini temel prensip olarak zihinlere yerleştirmektedir.

---

[25] Ebû Dâvûd, Edeb, 116; Ahmed b. Hanbel, V, 194; VI, 450.
[26] Buhârî, Rikâk, 18; Ahmed b. Hanbel, II, 514, 537.
[27] Müslim, Fedâilu's-sahâbe, 34; Ahmed b. Hanbel, V, 333.

5. Eğitim ve öğretimde muhatabın akıl ve idrak seviyesinin gözetilmesi:

En son vefat eden sahâbî olmakla şöhret bulan Ebu't-Tufeyl Âmir el-Leysî (v. 110/728), minberde iken Hz. Ali'den şu sözü işittiğini söylemektedir:

"İnsanlara anlayacakları şeyleri söyleyin, yadırgayacakları şeyleri bırakın! Allah ve Rasûlü'nün yalanlanmasını ister misiniz?"[28].

Eğitim ve öğretim faaliyetlerinde akıl ve idrak seviyesini merkeze alan bu veciz talimat, eğitim psikolojisi ve metodolojisi bakımından önemli bir ilkedir. Sosyal bilimlerde, özellikle temel İslâm bilimlerinde -hangi yaş grubunda olursa olsun- muhatapların akıl ve idrak seviyelerini, onların altyapı ve bilgi birikimlerini dikkate almadan yürütülecek bir eğitim ve öğretim programından verim beklemek mümkün değildir.

6. İdeolojik okumanın zarar ve tahribatı:

Sıffîn Savaşı'nın sonunda, bilahare "Hâricîler" diye meşhur olan Temîmliler'den bazıları, "Hüküm ancak Allâh'ındır!" (Lâ hukme illâ lillâh) diyerek tarafların hakem tayin etmelerini (tahkîm vak'ası) reddetmişti. Onların gösterdiği bu aksülamel üzerine Hz Ali'nin onlara şu uyarıda bulunduğu görülmüştür:

"Bu, kendisiyle bâtıl kastedilen hak bir sözdür!" (Kelimetü hakkın ürîde bihâ bâtıl)[29].

Sitem yüklü bu uyarıcı hikmetiyle Hz. Ali, kendisini yalnız bırakarak zor günler yaşatan hâricî mantık ve zihniyete istikamet kazandırmak istemiş, Kur'an âyetinin bir slogan gibi kullanılarak istismar edilmesine ve onun evrensel/nesnel hükmünün geçici/öznel yaklaşıma feda edilmesine karşı çıkmıştır. Bu tutum ve davranışıyla Hz. Ali, sadece onların istismarını engellemekle kalmamış, illet ve maksadı esas alan metodoloji yerine, hangi zaman ve mekanda olursa olsun Kur'an ve hadis metinlerini ideolojik okuyan, lafızcı-zâhirî yaklaşım ve şekilci davranış sergileyen mantık ve zihniyetin işi ne denli çıkmaza götürdüğünü de öğretmiş olmaktadır.

7. Gerçek fakihin/alimin sıfatı:

Yaptığı bir konuşmaya, *"Size gerçek fakihin/alimin kim olduğunu haber vereyim mi?"* sualini sorarak başlayan Hz. Ali, gerçek fakihin/alimin bariz hususiyetini şu sözleriyle ortaya koymaktadır:

"İnsanları Allâh'ın rahmetinden ümitsizliğe sevketmeyen, Allâh'ın azabından onları emin kılmayan, ilâhî yasaklar konusunda onlara ruhsat kapısını açmayan ve Kur'ân'ı bırakıp da başka bir şeye rağbet etmeyen kimsedir. Habe-

---

[28] Buhârî, ilim, 49; İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ılm,* I, 540, II, 1003; Zehebî, age., II, 597. "Yadırgayacakları şeyleri bırakın" cümlesi Buhârî'de zikredilmez.

[29] Müslim, Zekat, 157; İbn Ebi'l-Hadîd, age., II, 467.

riniz olsun, anlayış ve kavrayışın olmadığı bir ilimde hayır yoktur. Dikkat edin, düşünüp ibret dersi çıkarılmayan bir Kur'an okuyuşunda hayır yoktur. Yine tefekkürün olmadığı bir kullukta da hayır yoktur"[30].

8. Dinin temel hükümlerinden taviz vermenin akıbeti:

Hz. Ali'nin, dininin inanç, amel ve ahlak esaslarından uzaklaşarak dünyevîleşme sürecine giren ve dünya-âhiret dengesini kurmakta gevşeklik gösteren bir insanın/toplumun maruz kalacağı durumu bildiren şu tesbiti de hayli düşündürücü olmalıdır:

"İnsanlar, dünya hayatlarını geliştirme adına dinlerinin esaslarından bir şey terk edecek olurlar ise Allah, yaşadıkları şartların daha beterini onlara musallat eder"[31].

Bu demektir ki, dünya ile âhiret arasındaki dengenin dünya lehine, madde ile mâna arasındaki dengenin madde lehine ya da beden ile ruh arasındaki dengenin beden lehine bozulması halinde, izzet vasatının, yerini zillet vasatına terketmesi, toplumun huzur ve saadetini kaybetmesi mukadder olacaktır.

9. Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker vazifesinin değeri:

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma yönündeki faaliyetler için kullanılan dinî, ahlâkî ve hukukî temel bir terimdir[32]. Râğıb el-İsfehânî (v. 425/1033 civarı) terimde geçen *ma'rûf*u şöyle tarif etmektedir: "Ma'rûf, aklın ve şeriatın iyi/güzel olarak nitelendirdiği her türlü fiilin adıdır. Münker ise, yine akıl ve şeriat tarafından benimsenmeyip yadırganan her türlü fiildir"[33]. Hz. Ali'nin şu sözü, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker vazifesinin değerini ortaya koymaktadır:

"Ya iyiliği emreder ve kötülükten menedersiniz ya da Allah size kötülerinizi musallat edecektir. Sonra iyileriniz dua ederler de onların dualarına icabet edilmez"[34].

Hz. Ali'nin bu sözü, Rasûl-i Ekrem'e nisbet edilen şu hadisi hatırlatmaktadır:

---

[30] Küleynî, age., I, 86. Ayrıca bkz. İbn Abdilberr, age., II, 811; Suyûtî, age., s. 211.

[31] Hz. Ali'ye nisbet edilen bu söz için bkz. Ebû Hibetillâh İsmâil el-Hasenî el-Ezherî, *Tahzîru ehli'l-îmân ani'l-hukmi bi ğayri mâ enzele'r-Rahmân (*Mecmûatü'r-resâili'l-münîriyye içinde), nşr. Muhammed Emîn, Beyrut 1970, I, 155.

[32] Terim için bkz. Çağrıcı, Mustafa, "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker", *DİA,* XI, 138-141. Burada yapılan şu tarif önemlidir: "Kaynakların incelenmesinden çıkan sonuca göre emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker fert ve toplum hayatına din, akıl ve mâşerî vicdan tarafından benimsenen inançların, değerlerin ve yaşama tarzının hâkim kılınması; dinin, aklın ve sağduyunun reddettiği her türlü kötülüğün önlenmesi yolunda ferdî ve toplu gayretleri, siyasî ve sivil önlemleri ifade etmektedir".

[33] Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân,* "arf" maddesi.

[34] Zeyd b. Ali, age., s. 374.

"Nefsimi elinde tutan Allâh'a andolsun ki siz, ya iyiliği emredip kötülükten menedersiniz, ya da Allah, kendi nezdinden sizin üzerinize bir azap gönderir. Sonra dua edersiniz fakat duanız kabul edilmez"[35].

Yüce Kur'ân'ın[36], *emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker*in müminlere has yapıcı, onun tam tersi olan *emir bi'l-münker nehiy ani'l-ma'rûf*un ise münafıklara has yıkıcı bir faaliyet sâhası olduğunu beyan etmesi, emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker vazifesinin bir müslüman için şiar/alâmet-i fârıka niteliği taşıdığını göstermektedir. Şiar ise, "değiştirilmesi asla istenmeyen kimlik göstergesi" demektir.

Bu demektir ki, medeniyetin temelini teşkil eden faziletli bir toplumun veya *erdemli şehir*in inşa projesi, farz-ı kifâye sayılan emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker vazifesinin tam olarak yerine getirilmesiyle ancak hayata geçirilebilecektir.

10. Kendini beğenme ve büyüklenmenin hükmü:

Hz. Ali, kendini beğenme ve büyüklenmenin intaç edeceği vahim durumu şu sözleriyle formüle etmiştir:

"*İnsanın kendini beğenmesi, aklını kıskaç altına alan ve onu akletmez duruma düşüren amillerden biridir*" (İ'câbu'l-mer'i bi nefsihî ehadü hussâdi aklih)[37] ve "*Kendini beğenmek akıl ve kalbin afetidir*" (el-İ'câbu âfetü'l-elbâb)[38].

İnsanın kendi kendini yeterli görerek kibir ve gurura kapılması, onun ruhî/kalbî hayatını felce uğrattığı gibi, üyesi bulunduğu toplumun huzur ve ahengini de bozacaktır. İnsanı aşırı derecede yüceltme ve onun üzerinde bir değer/varlık tanımama anlamında Avrupa kaynaklı hümanizm akımının temelinde de kendini beğenme ve büyüklenme tutkusu yatmalıdır.

İnsanın akıl ve fikir hürriyetinin önünde en büyük engel olan, onun iç dünyasını karartan ve ufkunu daraltarak onu toplum dışına iten kendini beğenmek ve büyüklenmek gibi sosyo-psikolojik bozukluğa sebep olan bir hastalığın tedavi yöntemi şüphesiz tevâzu, îsâr ve mahviyet ahlâkıdır. Yüce Kur'ân'ın, kendine yeterli görerek kibir ve gurura kapılmayı küfrün dinamikleri arasında zikretmesi[39], söz konusu sosyo-psikolojik bozukluğun vahâmetini göstermesi bakımından câlib-i dikkattir.

---

[35] Ebû Dâvud, Melâhim, 16; Tirmizî, Fiten, 9; İbn Mâce, Fiten, 20; Ahmed b. Hanbel, V, 388. VI, 159

[36] Tevbe 9/67, 71

[37] İbn Ebi'l-Hadîd, age., XIX, 21.

[38] İbn Abdilberr, age., I, 571.

[39] Nûh 71/7; Müddessir 74/23; Alak 96/7

Rasûl-i Ekrem'in, "Müslüman kardeşini aşağılaması kişiye kötülük olarak yeter!"[40] hadisi, yine söz konusu marazî duygunun ve sosyo-psikolojik bozukluğun tezahürünü haber veren bir beyan olarak görülmelidir.

NETİCE

Gayesi "tahsîl-i saâdet-i beşeriyye" olan nazarî ve amelî ahlak ilminin ilkeleri, fert ve toplum hayatını ayakta tutan temel dinamikler durumundadır. İslâm ahlak sisteminde söz konusu ilkelerin ana kaynakları Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünnetidir. Hz. Peygamber'in gözetiminde yetişen sahâbîler de her iki kaynağı teori ve pratikte hayata geçirme düşüncesiyle hareket eden seçkin şahsiyetlerdir. O şahsiyetler arasında müstesna yerini alanlardan birisi şüphesiz Hz. Ali olmuştur.

"Ali b. Ebî Tâlib'in Günümüz Problemlerine Işık Tutan Bazı Ahlak İlkeleri" başlıklı bu makale onun ferdî ve ictimâî hayatta faziletlerin yerleşmesi ve reziletlerin yok edilmesi için yürüttüğü mücadelenin küçük bir dökümünü vermektedir. Üstün hitabet ve ifade gücüyle dikkat çeken Hz. Ali'nin faziletleri ihyâ ve reziletleri imhâ veya "hakkı ihkâk ve bâtılı ibtal" düşüncesine dayanan mücadelesi, ilkeli ve dengeli insan/toplum inşasını hedeflemektedir. O, beslendiği Kur'an ve Sünnet ahlâkının canlı ve dinamik yapısı sayesinde kazandığı tecrübe ve sahip olduğu örnek kişiliğiyle halen hayatiyetini sürdürmektedir

Hz. Ali gibi bir dehânın hayatı, onun din, ahlak, eğitim, hukuk ve siyaset sâhasındaki bilgi birikimi ve tecrübesi, kanaatimizce, geçmişteki yanlış karar ve tatbikatın tekerrür etmemesi, günümüzde zuhuru muhtemel hata ve tahribatın önüne geçilmesinde büyük rol oynayacaktır. Ne var ki, onun yaşadığı târihî şartlardan ve hayata geçirdiği ahlak ilkelerinden ibret alınması gerekmektedir. Mehmed Âkif Ersoy'un, "Kıssadan Hisse" başlığı altında terennüm ettiği şu mısralar bu noktanın önemini vurgulamaktadır:

"Tarih"i "tekerrür" diye ta'rîf ediyorlar;

Hiç ibret alınsaydı, tekerrür mü ederdi?

Bağdatlı Hanbelî âlim Ebû Muhammed et-Temîmî'nin (v. 488/1095) şu temenni ve ikazı, bu makale vesilesiyle Hz. Ali'yi rahmet ve dua ile yâd etme konusunda kendisine borçlu kalındığını bir kez daha hatırlatmaktadır:

"*Bizden istifade edip de bizi rahmet ve dua ile yâd etmemek, sizin için hiç de hoş olmaz ve büyük bir kusur olur*".

[40] Müslim,Birr, 32; Ebû Dâvûd, Edeb, 35; Tirmizî, Birr, 18; İbn Mâce, Fiten, 2; Ahmed b. Hanbel, II, 227.

TÜRK-İSLÂM MEDENİYETİNDE VAKIFLARIN YERİ VE ÖNEMİ*

*Doç.Dr.Ahmet Turan YÜKSEL***

Abstract

Position on Role of the Ewqaf in the Muslim-Turkish Civilization

The waqf, one of the most important institutions in the Turkish-Islamic civilisation, was established in all of the Muslim-Turkish states throughout the history. By means of the awqafs founded in different fields, many social, cultural, religious and economical services were performed alongside with health and transportation. All the services given in the awqafs were out of charge and given to everyones without any discrimination of religion and nation. In this way, the awqaf played very eminent role in setting up a sound integration and mutual confidence between the society and the state. In addition, they had great portion in setting social justice and solidarity in the society, in developing different sciences, architecture and fine arts, in creating environmental conscience to protect this world and its objects. Because of all these reasons, the awqaf should be preserved as the alive witnesses of the history and they should be regained its historical function and survive as one of the eminent parts of our civilisation.

Genel bir ifadeyle insanın sahip olduğu bir mülkü üzerinde hiçbir tasarruf hakkı kalmamak üzere süresiz olarak hayırlı bir işe tahsis etmesi demek olan vakıf, bir müessese olarak Türk-İslâm medeniyetinde her alandaki güzel örnekleriyle var olmuştur. Hatta vakıflar, bu medeniyete bir vakıf medeniyeti denilecek ölçüde zengin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu münasebetle burada, oldukça

---

* XVII. Vakıf Haftası münasebetiyle 8 Aralık 1999'da düzenlenen "Türk İslam Medeniyetinde Vakıfların Yeri ve Önemi" konulu panelde sunulan bildirinin metnidir.

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

zengin olan Türk-İslâm medeniyetinde vakıfların yeri ve önemine, bazı örneklerle işaret edilmeye çalışılacaktır.

Tarihçesi ve ilk defa ne zaman kurulduğu konusunda farklı değerlendirmelerin yapıldığı[1] vakıf müessesesinin Türk-İslâm tarihindeki serüveni, ilk defa Karahanlılar döneminde ve Karahanlı Emiri Ebû İshak İbrahim b. Nasr Tamgaç Buğra Han tarafından kurulan eserle başlamıştır. Tamgaç Buğra Han, vakıf bir medrese tesis etmiştir. Bu vakfın dikkat çeken özelliği, Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün 1067'de Bağdat'ta kurduğu ve yine bir vakıf medrese olan Bağdat Nizâmiye Medresesi'nden önce kurulmuş olmasıdır.[2]

Selçuklu Devleti'nin kurulmasıyla birlikte vakıf müessesesi, bir kat daha gelişme göstermiştir. Zira ehl-i sünnet akidesini benimseyen Selçuklu Devleti'nin, Şii-Fâtimî devletine karşı giriştiği mücadelede her alanda bir çok dini müessese ve özellikle medrese kurması ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Ayrıca XI-XII. yüzyıllarda tarikatların düzenli bir sosyal müessese şeklini alması, Selçuklu topraklarında yine birer vakıf müessesesi olan tekke ve zâviyelerin artmasına sebep olmuştur. Bu münasebetle Selçuklu Sultanları, şehzadeleri, devlet adamları ve ileri gelenler büyük vakıf eserler kurma konusunda birbirleriyle yarışmışlardır.

Selçuklular'dan sonra ortaya çıkan diğer Türk-İslâm Devletlerinin - Hârezmşahlar, Atabekler, Eyyûbîler, Memluklar, Anadolu Selçukluları, Osmanlılar - idareleri altındaki bölgelerde vakıf müessesesinin büyük oranda gelişmesini sağladıkları görülmektedir. Aynı şekilde Moğol prensleri, müslüman olduktan sonra, tahrip olan şehirlerin kalkınmasıyla birlikte büyük vakıflar kurmuşlardır. Meselâ, Gazan Han, Hüdâbende ve Ebû Saîd gibi müslüman Moğol hükümdarları ve zengin Moğol emirleri, büyük vakıflar tesis etmişler ve onların idaresi için geniş arazi emlâk tahsis etmişlerdir. Onlardan sonra da Celâyirler, Timûrîler, Akkoyunlular, Safevîler, Şeybânîler gibi Moğol ve Türk sülaleleri dönemlerinde de vakıfların gelişmesi devam etmiştir. Nihayet Anadolu Selçukluları'nın yıkılmasıyla ortaya çıkan Beylikler zamanında ve özellikle de Osmanlı Devleti döneminde, vakıf müessesesi büyük bir önem kazanmıştır.[3]

İslâm öncesi döneme kadar da giden, ancak Türk-İslâm medeniyetinde Karahanlılar ile başlayan vakıf müessesesi, Osmanlılar döneminin sonuna kadar sürekli gelişerek varlığını sürdürmüştür. Osmanlı Devleti'nden sonra da günümüze kadar gerek eski vakıf eserler ve gerekse de yeni kurulan vakıflar yoluyla vakıf müessesesi devam etmektedir.

---

[1] Vakfın menşei hakkında bkz. Fuat Köprülü, "Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü", Vakıflar Dergisi (1942), Sayı: II, s. 1-13; Walter Ruben, "Budist Vakıflar Hakkında", Vakıflar Dergisi (1942), Sayı: II, s. 173-183; Ali Himmet Berki, "Vakıfların Tarihi, Mahiyeti, İnkişafı ve Tekâmülü, Cemiyet ve Fertlere Sağladığı Faideler", Vakıflar Dergisi (1965), Sayı: VI, s. 9-13; İsmet Kayaoğlu, "Vakfın Menşei Hakkındaki Görüşler", Vakıflar Dergisi (1976), Sayı: XI, s. 49-55;

[2] Kayaoğlu, "Vakfın Menşei Hakkındaki Görüşler", s. 52.

[3] Köprülü, s. 13-14.

Bu tarihi süreçte vakıfların Türk-İslâm medeniyetinin her alanında ortaya çıktığı görülmektedir. Hatta bu müessese alabildiğine ilerleyerek İslâm hukukunun en zengin ve orijinal müesseselerinden biri belki de birincisi haline gelmiştir.[4] Bu şekilde Türk-İslâm toplumunda meydana gelen sosyal ve kültürel değişmeler süreci içinde, belirli dönemlerde bazı ülkelerin iktisadi hayatının gelişmesini durduran unsurlar arasında gösterilmesinin yanı sıra özellikle Osmanlı Devleti'nin zayıflayıp gerilediği ve yıkılmaya başladığı dönemde sosyal hayat ve diğer kurumlar gibi vakıf kurumunun da unsurlarıyla birlikte bozulmasıyla menfi açıdan da izler bırakacak olan bir müessese haline gelen[5] vakıflar, bu istisnalar bir tarafa bırakılırsa, müsbet anlamda önemli fonksiyonlar icra etmiştir. Cami, mescit, tekke ve zâviye, medrese, kütüphane, dâru'l-hadis, dârüşşifa, imâret, kervansaray, han, bedesten çeşme, sebil, şadırvan, su bendleri, pehlivan ve kemankeş tekkeleri, ok meydanları, ribat v.b. vakıf eserler dini, ilmi, sosyal, sağlık, spor, askeri ve iktisadi alanlarda Türk-İslâm medeniyetine damgasını vurmuştur.

Bir başka ifadeyle, vakfiye ve benzeri belgeler incelendiğinde tarihimizde birçok hizmetin vakıf yoluyla yapılması öngörülmektedir. Bu hizmetler şu şekilde sıralanabilir:

1. Eğitim ve öğretim hizmetleri.
2. Kültür hizmetleri.
3. Yapım, bakım ve restorasyon hizmetleri.
4. Dini hizmetler.
5. Sağlık hizmetleri.
6. Hayri ve sosyal yardım hizmetleri.
7. Güvenlik hizmetleri.
8. Ulaşım hizmetleri.
9. Temizlik hizmetleri.
10. Turizmi teşvik mahiyetindeki hizmetler.
11. Ekonomik hizmetler.
12. Şehircilik hizmetleri.[6]

---

[4] Şakir Berki, "Vakıfların Devlete ve Devletin Vakıflara Hizmeti", Vakıflar Dergisi (1968), Sayı: VI, s. 45.

[5] Bkz. Bahaeddin Yediyıldız, "XVIII. Asır Türk Toplumu ve Vakıf Müessesesi", Vakıflar Dergisi (1982), Sayı: XV, s. 33; "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asırda Kültür Üzerindeki Etkileri", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, Yay. O.Okyar, H.İnalcık, Ankara, 1980, s. 157-161.

[6] İbrahim Ateş, "Hayrî ve Sosyal Hizmetler Açısından Vakıflar", Vakıflar Dergisi (1982), Sayı: XV, s. 55. Bu konuda ayrıca bkz. Şakir Berki, "Vakıfların Gördüğü Çeşitli Hizmetler", Vakıflar Dergisi (1965), Sayı: VI, s. 85-91.

Vakıf eserlerden cami, mescit, tekke ve zaviye, medrese, kütüphane ve dâru'l-hadis gibi eserler, dini ve ilmi hayatın, eğitim ve öğretimin önemli unsurları olarak fonksiyon icra etmişlerdir.

Birer vakıf tesisi olan camiler her şehirde dini hizmetlere açık, şehir mimarisinin en önemli unsurunu teşkil etmiştir. Hizmet açısından da dini ve eğitim hizmetlerinin yanısıra Anadolu'da birleştirici ve dayanışmayı sağlayıcı birer kurum olarak fonksiyon icra etmişlerdir. Anadolu'nun diğer bütün şehirleri gibi Konya'da da Alâaddin Camii, İplikçi Câmii ve Sahib Ata Camii, birer vakıf eser olarak inşa edilmiştir.[7]

Camiler sadece ibadet yerleri değildi. Dini görevlerin ifası dışında ilmi faaliyetlerin yapıldığı, halkın irşat edildiği bu müesseselerde görevli olan imamlar, daha başka yetkilere de sahiptiler. Örneğin Osmanlı Devleti'nde sultanın beratı ile göreve getirilen imamlar, özellikle sosyal faaliyetler açısından da önemli bir rol oynuyorlardı. Hatta 1245/1829 yılında muhtarlık teşkilatı kuruluncaya kadar mahallenin yöneticisi durumunda olan imamlar, kadıların temsilcisi konumundaydılar. Kadıların yerine getirmeleri gereken pek çok işte imamlardan yardım gördükleri anlaşılmaktadır. Nitekim Muharrem 1130/Aralık 1717 tarihli bir vesikaya göre, İstanbul ve mulhâkatı mahallelerindeki imamlar, mahallelerine ahlak bozucu kimselerin gelmelerine engel olacaklar, namaza devam edilmesini sağlayacaklar, içki ve benzeri kötü alışkanlıkları olanların mahallelerden atılmalarına çalışacaklardır.[8]

Tekke ve zaviyeler tasavvufi düşüncenin, anlayış ve terbiyesinin işlendiği, derinleştirildiği ve halka takdim edildiği birer vakıf müessesedir. Türklerin Anadolu'ya gelip yerleşmesinde büyük ölçüde rol oynayan bu kurumlar, Anadolu'nun İslâmlaşmasında ve Osmanlı fetihlerinin kolaylaşması ve başarılı olmasında da büyük bir rol oynamışlardır. Ayrıca atıl ve boş toprakların işlenmesi, köylerin gelişmesi ve köy halkının ilerlemesinde de büyük bir görev ifa etmişlerdir.[9] Bu şekliyle vakıf eserler, Osmanlı Devleti'nin iskân siyasetinde de önemli rol oynamıştır. Zira zâviyeler ve aşağıda ele alınacak olan imâretlerde göçmenlerin tam olarak yerleşinceye kadar ihtiyaçlarının temin edilmesi Türk nüfusun bu bölgelere göçmesini teşvik etmiştir.[10]

İlmi faaliyetin, eğitim ve öğretimin belirli bir programa göre gerçekleştiği medreseler, medeniyetin temel unsuru olan insanın yetiştirildiği birer ilim yuvası olarak karşımıza çıkmaktadır. Sultanlar, hatunlar, devlet ileri gelenleri ve varlıklı insanlar tarafından kurulan medreseler, Türk-İslâm medeniyetinin en önemli parçalarından birisidir. Medreseler bütün Müslüman-Türk devletlerinde

---

[7] İsmet Kayaoğlu, İslâm Kurumları Tarihi II, Konya, 1994, s. 67.

[8] Ziya Kazıcı, İslâm Müesseseleri Tarihi, İstanbul, 1991, s. 204-205.

[9] Kazıcı, a.g.e., s. 206. Tekke ve zaviyelerin rolü konusunda geniş bilgi için bkz. Mustafa Kara, Tekkeler ve Zaviyeler, 2.bsk., İstanbul, 1980.

[10] Bahaeddin Yediyıldız, "İslâm'da Vakıf", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Konya, 1994, XIV, 55-56.

görülmektedir. Hatta diğer müslüman milletler tarafından da kurulmasına rağmen medreseler, büyük oranda Türk-İslâm medeniyetinin ürünüdür.[11]

Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk tarafından daha sistemli ve devlet tarafından desteklenen birer kurum haline getirilen medreselerde öğretim ücretsiz olduğu gibi, öğrencilerin her türlü ihtiyacı vakıf gelirlerinden karşılanmış hatta burs dahi verilmiştir. Meselâ, Konya Altun-Aba Medresesesi (İplikçi)'nin 1202 tarihinde tanzim edilen vakfiyesine göre yüksek seviyede üç öğrenciye on beşer dinar, orta seviyede on beş öğrenciye ayda on dinar ve ilk seviyede yirmi öğrenciye de ayda beşer dinar ödenmekteydi. Ayrıca bu vakfiyede öğrencilerin ilim seviyelerinin yükseltilmesi için her yıl medreseye yüz dinar değerinde kitap alınması öngörülmektedir.[12]

Tarihimizde bîmâristan, dârüşşifâ ve şifâhane gibi isimlerle tesis edilen vakıf eserler, Türk-İslâm medeniyetinde sağlık alanında hizmet üstlenmişlerdir. Her hangi bir dil, din ve ırk ayrımı yapılmaksızın ücretsiz olarak sağlık hizmetlerinin verildiği bu müesseseler, hastalıkların tedavisi yanında sağlık alanında birer eğitim kurumu olarak da hizmet görmüştür. Medreselerin bünyesinde açılan ve Dâruttıb denilen tıb medreseleri buna örnek olarak verilebilir.

Tarihimizde tesis edilen dârüşşifâlara bir örnek olmak üzere Haseki Sultan'a ait Muharrem 958/Ocak 1551 tarihli bir vakfiyede yer alan Dâruşşifâ'nın işleyişi ile ilgili bazı hususlara kısaca işaret etmek istiyoruz. Bu vakfiyeye göre burada görev yapacak doktorlar, mesleklerinde çok iyi yetişmiş olmalıdırlar. Yine bu doktorlar güzel ahlak sahibi, güler yüzlü ve tatlı dilli olmalı; hastayı bu şekilde karşılamalıdır. Zira hastanın tedavisi için bu durum oldukça önemlidir. Hastaların tedavisi için gerekli olan ilaç ve benzeri gıdalar, tedavi için bu müesseseye başvuran kimselere ücretsiz olarak sağlanacaktır.[13] Günümüzde bile pek çok devletin sağlık alanında ulaşamadığı bir seviyeye, vakıflar yoluyla bu şekilde ulaşılmış olması, bu kurumun medeniyetimizdeki rolünü en iyi ortaya koyan delillerden birisi olsa gerektir.

Medeniyet tarihimizde sosyal ve ekonomik gayelerle tesis edilen imâretler, asırlar boyunca medrese öğrencileri, yoksul ve kimsesiz insanlar ile yolcular için önemli hizmetler üstlenmiştir.[14]

Tarihimizde bu maksatla kurulan pek çok vakıf eserlerden birisi olan Râhatoğlu Vakfı'nın vakfiyesine göre vâkıfın ihtiyaç sahibi akrabasına, ihtiyarlara, yetimlere, dullara, kötürüm ve cüzzamlılara yardım edilecek; fukara ve

---

[11] Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, 6.bsk., İstanbul, 1997, s. 333.

[12] Kayaoğlu, İslâm Kurumları Tarihi II, s. 69-70.

[13] Vakfiyenin tam metni için bkz. Mehmet Şeker, İslâmda Sosyal Dayanışma Müesseseleri, Ankara, 1991, s. 165-167. İslâm dünyasında klasik hastanelerin adı olan Bîmâristan ve Türk-İslâm medeniyetindeki diğer örnekleri için bkz. Arslan Terzioğlu, "Bîmâristan", DİA, İstanbul, 1992, VI, 163-178.

[14] Geniş bilgi için bkz. Şeker, a.g.e., s. 157-163; Kazıcı, a.g.e., s. 208-209.

miskinlerin techiz ve tekfinleri sağlanacaktır.[15] Bu şekilde hayatta iken başkasına muhtaç durumda olanlar, öldükleri zaman da ortada kalmayacak ve kimseye yük olmadan dini vecibeleri yerine getirilerek ebedi hayata uğurlanacaktır.

Kervansaraylar, Türk-İslâm medeniyetinde yer alan önemli bir diğer vakıf kurumudur. Uzaktan bakıldığında bir kaleye benzeyen kervansaraylar, İslâm dünyasında daha önce kurulan ribatların bir devamıdır.[16] Anadolu Selçukluları dönemindeki canlı ticaret hayatının ve gelişmiş ekonominin temelini teşkil eden kervansaraylar Konya, Kayseri, Sivas, Erzurum, Antalya gibi büyük şehirler arasındaki yollarda birer günlük aralıklarla inşa edilmiştir. Beylikler ve bilhassa Osmanlılar döneminde ise hemen her şehirde ve şehirler arasındaki 40 kilometrelik mesafelerde kurulmuş ve adeta Anadolu kervansaray ve hanlarla donatılmıştır.[17]

Kervansaraylar, her hangi bir fark gözetilmeksizin yolcuların ve tüccarın rahat ve emniyet içinde konaklayabilecekleri, her türlü ihtiyaçlarını sağladıkları yerlerdi. İçlerinde yatakhaneleri, aşevleri, erzak ambarları, depolar, ahır ve samanlıklar, mescitler, hamamlar, şadırvanlar, hastane ve eczaneler, ayakkabıcılar ve nalbantlar bulunan vakıf kervansaraylarda her türlü ihtiyaç ücretsiz olarak karşılanırdı.[18] Vakfı olmayan kervansaraylarda ise kalanlar çok az miktarda bir ücret öderlerdi.[19]

Çeşme, sebil, şadırvan, su bendleri gibi vakıf eserleri, bugünkü anlamda belediyelerin yerine getirdiği kamu hizmetlerini ifa etmekteydi. Günümüzde büyük yatırımları gerektiren bu hizmetler, Türk-İslâm medeniyetinde vakıflar yoluyla yaygın bir şekilde ve ücretsiz olarak insanların hizmetine ve istifadesine sunulmuştur. Ayrıca bu şekilde büyük sanat ve mimari değeri olan eserler meydana getirilmiştir. Sultan III. Ahmed Çeşmesi gibi eserler, aynı zamanda "su gibi aziz olmak" amacına ulaşmak için tesis edilmiştir.[20]

Sonuç olarak, Türk-İslâm medeniyetinde pek çok alanda görülen vakıf eserler, mülkü tedavülden çıkardığı ve sermayeyi dondurduğu, bir tembeller sınıfı (mürtezika) doğurduğu, haksız kazanç sonucu elde edilen malın müsadereden kurtarılması için vakıf yapıldığı ve kurulan vakıflara sağlanan vergi muafiyetinin devleti vergi kaybına uğrattığı gibi sakıncalarından[21] bahsedilse de, bazı istisnalar dışında Türk-İslâm medeniyetinde kuruldukları amaçlar doğrultusunda hizmet vererek, medeniyetimizin en önemli unsurlarından birisini teşkil

---

[15] İsmet Kayaoğlu, "Râhatoğlu ve Vakfiyesi", Vakıflar Dergisi (1981), Sayı: X, s. 6.

[16] Kazıcı, a.g.e., s. 211.

[17] Feramuz Berkol, "Türk Vakıf Kervansarayları ve Bugün Turizm Hizmetinde Kullanılmaları", Vakıflar Dergisi, Sayı: X, s. 346.

[18] Kayaoğlu, İslâm Kurumları Tarihi II, s. 72.

[19] Kazıcı, a.g.e., s. 213.

[20] Şeker, a.g.e., s. 168.

[21] Vakfın sakıncaları konusunda geniş bilgi için bkz. Nazif Öztürk, Menşe'i ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar, 1.bsk., Ankara, 1983, s. 140-151.

etmiştir. Aynı zamanda devlet-millet kaynaşmasının sağlanması ve karşılıklı güven duygusunun tesisi; sosyal adalet, dayanışma ve bütünleşmenin tesisi; ilimler yanında mimarlık ve güzel sanatların gelişmesi; iktisadi kalkınma ve toplumun sosyo-ekonomik problemlerden en alt seviyede etkilenmesinde[22] önemli bir rol üstlenen vakıflar, günümüz dünyasında oldukça büyük tahribattan sonra fark edilen çevre bilincinin oluşması ve yaşadığımız dünyanın içindekilerle beraber korunmasında önemli roller üstlenmiştir.

Bu şekliyle vakıflar, dünü bugüne bağlayan tarihin şahitleri olarak korunmaya ve günümüzdeki gelişmeler doğrultusunda tarihteki canlılığına kavuşturulmaya muhtaçtır. Bu maksatla toplumda vakıf bilincinin oluşturulması ve maddi-manevi bütün değerlerin emanet edileceği genç nesillerin bu konuda da eğitilmesi gerekmektedir. Mevcut vakıf eserlerin korunması, amaçları dışında kullanılmaması, bunlardan istifade ederken hak ve hukuka riayet edilmesi, topluma hizmet etmek üzere gerekli vakıfların kurulması ve benzeri konularda hem yetkililere ve hem de topluma büyük sorumluluk ve görevlerin düştüğü unutulmamalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ateş, İbrahim, "Hayrî ve Sosyal Hizmetler Açısından Vakıflar", Vakıflar Dergisi (1982), Sayı: XV, s. 55-88.

Berki, Ali Himmet, "Vakıfların Tarihi, Mahiyeti, İnkişafı ve Tekâmülü, Cemiyet ve Fertlere Sağladığı Faideler", Vakıflar Dergisi (1965), Sayı: VI, s. 9-13.

Berki, Şakir, "Vakıfların Gördüğü Çeşitli Hizmetler", Vakıflar Dergisi (1965), Sayı: VI, s. 85-91.

-------, "Vakıfların Devlete ve Devletin Vakıflara Hizmeti", Vakıflar Dergisi (1968), Sayı: VII, s. 45-52.

Berkol, Feramuz, "Türk Vakıf Kervansarayları ve Bugün Turizm Hizmetinde Kullanılmaları",Vakıflar Dergisi, Sayı X: s. 345-365.

Kara, Mustafa, Tekkeler ve Zaviyeler, 2.bsk., İstanbul, 1980.

Kayaoğlu, İsmet, "Vakfın Menşei Hakkındaki Görüşler", Vakıflar Dergisi (1976), Sayı: XI, s. 49-55.

-------, "Râhatoğlu ve Vakfiyesi", Vakıflar Dergisi (1981), Sayı: XIII, s.1-29.

-------, İslâm Kurumları Tarihi II, Konya, 1994.

Kazıcı, Ziya, İslâm Müesseseleri Tarihi, İstanbul, 1991.

[22] Nitekim İsmet Miroğlu'na göre de vakıflar yüzyıllar boyunca Türk-İslâm dünyasında sosyal nizamın her türlü sarsıntı ve zedelenmeden korunmasına hizmet etmiştir. (Bkz. "Vakıfların Türk-İslâm Dünyasındaki Yeri", Vakıflar, İstanbul, 1984, s. 22).

Köprülü, Fuat, (1942) "Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü", Vakıflar Dergisi (1942), Sayı: II, s. 1-13.

Miroğlu, İsmet, "Vakıfların Türk-İslâm Dünyasındaki Yeri", Vakıflar, İstanbul, 1984, s. 22.

Öztürk, Nazif, Menşe'i ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar, 1.bsk., Ankara, 1983.

Ruben, Walter, "Budist Vakıflar Hakkında", Vakıflar Dergisi (1942), Sayı: II, s. 173-183.

Şeker, Mehmet, İslâmda Sosyal Dayanışma Müesseseleri, Ankara, 1991.

Terzioğlu, Arslan, "Bîmâristan", DİA, İstanbul, 1992, VI, 163-178.

Turan, Osman, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, 6.bsk.,İstanbul, 1997.

Yediyıldız, Bahaeddin, "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asırda Kültür Üzerindeki Etkileri", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, Yay. O.Okyar, H.İnalcık, Ankara, 1980.

-------, "XVIII. Asır Türk Toplumu ve Vakıf Müessesesi", Vakıflar Dergisi (1982), Sayı:XV, s. 23-53.

-------, "İslâm'da Vakıf", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Konya, 1994, XIV, 19-68.

İSLAM HUKUKUNA ÖZGÜ BİR KURUM SÜT AKRABALIĞI

Doç. Dr. Ahmet YAMAN[*]

Abstract

Foster Kinship: An Institution Peculiar to Islamic Law

The Quran touches upon the modality of sucking of the new-born baby which is the basic natural form of nourishment as well as some later evolutions born of this form of nourishment. The verses of the Quran related to sucking are to be classifed into two categories:

a. The rights of the new-born baby to be sucked; namely the rights and responsibilities of parents in this regard.

b. The foster-kinship which is regarded a special impediment to marriage according as sucking.

This article mainly deals with these two categories examining the basic sources of Islamic Law.

Giriş

Bireysel ve toplumsal hayatın değişik yönlerine ilişkin ahlakî ve hukukî önermelere sahip olan Kur'ân, bu bağlamda, insanoğlunun içinde doğduğu, büyüdüğü ve hayata katıldığı en küçük sosyal ünite olan aile ile de ilgili doğrudan veya dolaylı hükümlere yer vermiştir. Hatta öyle ki, *Aile Hukuku* hükümlerinin tek tek vahye dayanma oranı, diğer hukuk alanlarındaki orana göre daha yüksektir. İlâhî takdirin böyle tecelli etmesi, belki de ailenin insan hayatı için taşıdığı vazgeçilmez önemden kaynaklanmaktadır.

İşte bu özel önemin bir yansıması olarak Kur'ân, yeni doğan insan yavrusu için hayatî önem taşıyan ilk doğal beslenme biçimi olan süt emme ve em-

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

zirme ile beraber, bu beslenmeye bağlı olarak daha sonra meydana gelebilecek bazı gelişmelere –nüzûl sırasıyla- şu ayetlerde temas etmiştir:

"*Biz, insana, anne-babasına karşı iyi davranmasını emrettik. Annesi onu nice sıkıntılara katlanarak karnında taşımıştır. Sütten kesilmesi de iki yıl içinde olur...*" (Lokmân 31/14)

"*Biz, insana, anne-babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi onu zahmetle taşıdı ve yine zahmetle doğurdu. Annesinin onu taşıması ile sütten kesilmesi otuz ayı bulur...*" (el-Ahkâf 46/15)

"*Musa'nın annesine 'onu emzir' diye ilham ettik...*" (el-Kasas 28/7)

"*Emzirmeyi tamamlatmak isteyen kimse için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların beslenmesi ve giyimlerini uygun bir biçimde temin etmek, çocuğun babasına düşer. Hiç kimse, taşıyabileceğinden daha fazlasıyla yükümlü tutulamaz. Ne anneye çocuğundan dolayı eziyet çektirilsin, ne de çocuğundan dolayı babasına. Aynı görev mirasçıya da düşer. Eğer anne-baba, birbiriyle görüşüp anlaşarak çocuğu sütten kesmek isterlerse onlara bir günah yoktur. Eğer çocuğunuzu süt annelere emanet etmeye karar verirseniz, teslim edeceğiniz çocuğun emniyetini uygun bir şekilde sağlamanız şartıyla size bir günah yüklenmez...*" (el-Bakara 2/233)

"*Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz...süt anneleriniz ile süt kız kardeşleriniz size haram kılınmıştır...*" (en-Nisâ 4/23)

"*...(Boşanma kesinleştikten sonra) sizin için çocuğu emzirirlerse onlara karşılığını verin, aranızda uygun bir şekilde anlaşın. Eğer anlaşamazsanız çocuğu başka bir kadın emzirsin.*" (et-Talâk 65/6)

Konuyla ilgili hükümler, ayetlerde *radâ'* (رضاع) kökünden gelen kelimelerle ifade edilmiştir. Ra harfinin hem kesrasıyla (*rıdâ*'), hem de fethasıyla (*radâ*') okunan bu kelime, çocuğun memeden süt emmesi anlamına gelirken, buradan türetilmiş *ırdâ'* (ارضاع) masdarı da, bir anne tarafından çocuğun emzirilmesi anlamında kullanılmaktadır[1].

Yukarıda verilen ayetler, süt emme ve emzirme ile ilgili olarak başlıca iki konuya değinmektedir:

a.Yeni doğanın emzirilme hakkı, bir diğer ifadeyle anne-babanın emzirmedeki hak ve sorumlulukları,

b.Emzirmeye bağlı olarak oluşan ve özel bir biçimde evlenme engeli sayılan süt akrabalığı ilişkisi.

İşbu makalede, ebeveynin emzirmedeki öncelikleri, canlı süt anne dışında bir ölüden veya bir hayvandan emmek, ilk iki yıldan sonraki emmeler, zina ilişkisinden kaynaklanan sütün etkisi, karışım halindeki sütler, lebenü'l-fahl vb.

[1] İbn Fâris, *Mu'cemu makâyîsi'l-luğa*, s. 406; Rağıb el-İsfehânî, *el-Müfradât fî garîbi'l-Kur'ân*, s.286; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, s.340; Nesefî, *Tılbetü't-talebe*, s.105

gibi ayrıntılara girmeksizin, bu iki konu ana hatlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

I. Anne Sütünün Önemi / Yenidoğanın Süt Emzirilme Hakkı ve Anne-Babanın Sorumluluğu

Yeni doğan çocuğun beslenmesinde insan sütünün, hatta özellikle kendi annesinin sütünün hem en doğal hem de en sağlıklı kaynak olduğu açıktır. Anne sütünün biyolojik niteliği ve koruyucu rolü üzerine yapılan araştırmalar, onun çocuk için en uygun besin olduğunu ortaya koymuştur. Küçük moleküllü proteinler yönüyle zengin olduğu için sindirim kolaylığı sağlayan insan sütü, inek sütüne ve endüstriyel sütlere oranla farklı bir içerik taşıdığından hem bir taraftan gelişmeyi hızlandırmakta hem de diğer taraftan birçok bakteri ve virüslere karşı antikor görevini ifa etmektedir[2].

Anne sütünün en çarpıcı özelliklerinden birisi, her annenin çocuğunun durumuna ve yaşına uygun değişim göstermesidir. İlk 4-5 gün içinde salgılanan ve kolostrum adı verilen süt daha kıvamlı olup, yağ yönünden fakir; sodyum, potasyum, magnezyum ve kalsiyum gibi mineraller ile bebeği enfeksiyondan koruyan hücre ve antikorlar yönünden zengindir. İlerleyen günlerde, çocuğun biyo-fizyolojik ihtiyaçlarına göre anne sütünde de değişiklikler olur[3].

Anne ile çocuk arasında çocuğun ruh sağlığı için çok önemli olan yakın ilişkinin kurulabilmesini kolaylaştıran süt emzirme eylemi, bütün bu özelliklerinin yanında annenin kendi sağlığında da etkin bir rol üstlenmektedir. Süt verme, bir taraftan doğumdan sonra uterusun çabuk küçülmesi ve kanamaların durması ile meme sağlığı bakımından anneye fayda verirken, diğer taraftan bebeğiyle kurduğu derûnî iletişim sayesinde ona aynı zamanda bir ruh dinginliği de kazandırmaktadır[4]. Ayrıca yapılan araştırmalar, bebeklerini emziren kadınlarda meme ve yumurtalık kanserlerine daha az rastlandığını göstermiştir[5].

İşte bu önemli işlevinden dolayı olsa gerek, Kur'ân-ı Kerim'de birden çok ayette emzirme konusuna değinilmiş, bazı farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte emzirmeyi veya emzirtmeyi öncelikle çocuğun anne-babasına, eğer onlar yoksa babanın varislerine bir görev olarak yüklemiştir[6].

Çocuğu emzirmenin anne için sadece dînî-ahlakî bir ödev mi, yoksa daha ötede hukukî bir yükümlülük mü olduğu konusunda fıkıh bilginleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Süt emzirmeyle ilgili hükümleri düzenleyen ayetlerin ait olduğu bağlamı gözden kaçıranlar, emzirme yükümlülüğünün anne için

---

[2] Neyzi-Koç (ed.), *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları*, 1/234-237; Ziai (ed.), *Pediatrics*, s.21 vd.

[3] Küçüködük, *Yenidoğan ve Hastalıkları*, s.123; Özsoylu, "*Anne Sütünün Üstünlükleri*", s.3-11

[4] bkz. Behrman-Kliegman, *Nelson Essentials of Pediatrics*, 1/8,57 vd.; Anderson, "*Human Milk Feeding*", s. 275-288; *Hacettepe Pediatri Notları*, s. 103-105; Buttle ve diğerleri, "*Human Milk Intake and Growth*", s.187-195

[5] Onat (ed.), *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları*, 1/99

[6] el-Bakara 2/233; el-Kasas 28/7

sadece dînî ve ahlakî boyutta kalıp, bir yargı mecburiyeti yükleyecek tarzda hukukî olmadığını savunmuşlardır[7]. Oysa Kur'ân'ın annelere emzirmeyi mecbur etmez gözüken ifadeleri (el-Bakara 2/233; et-Talâk 65/6), evlilik birliğinin sona erdiği durumlarla ilgilidir[8].

Esaslı bir gerekçe olmadıkça, az önce de geçtiği üzere çocuğun gereksiniminin bizzat kendi annesinin sütüne daha çok olduğu[9], yaratılış özelliği dolayısıyla annelerin emzirmeye hazır olmaları gibi ek sebeplere dayanarak belirtilmelidir ki, evlilik birliği devam ederken anne, çocuğunu emzirmek zorundadır[10]. Çeşitli sağlık sorunları veya yenidoğanın kendi annesini emmemesi gibi ârızî hallerde baba, bir sütanne bularak çocuğun emzirilmesini, eğer bu mümkün olmazsa endüstriyel sütler veya mamalarla bebeğin beslenmesini temin edecektir. Nitekim yukarıda geçen el-Bakara Sûresi'nin 233. ayeti, üç konuda emredici bir lafız dizgesine sahiptir:

a. Anne, kendi çocuğunu emzirmek zorundadır,

b. Baba, ilk iki yıl boyunca emzirme giderlerini karşılamak zorundadır,

c. Baba istemese bile emzirme, öncelikle annenin hakkıdır[11].

II. Süt Akrabalığı

1. Genel Olarak

Kur'ân, doğumla kazanılan kan ya da soy akrabalığı (*karâbetü'n-neseb*) ile evlenme ile kazanılan sıhrî ya da kayın akrabalığı (*karâbetü'l-musâhera*) yanında, bir başka hısımlık yolu daha belirlemiştir ki bu, süt emme ve emzirmeden doğan süt akrabalığıdır (*karâbetü'r-radâ'*)[12].

Kendinden olmayan bir çocuğu emziren kadın ve onun belirli derecedeki akrabalarıyla o çocuk arasında kurulan bu akrabalık biçimi, çeşitli hukukî yansımalarıyla İslama özgü bir özelliktir.

2. Konunun Tarihsel Bağlamı

Çocuk için insan sütünün hayatî önemi insanlık tarihi boyunca takdir edilmekle birlikte, başta bir evlilik engeli olmak üzere hukukî sonuçları, diğer dinlerde ve hukuk sistemlerinde tanınmamıştır.[13] Nitekim eski Türklerde sütün

---

[7] Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 282; Cassâs*, Ahkâmu'l-Kur'ân*,1/550; Hıllî, *Şerâiu'l-İslam*, 3/289; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/199

[8] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/275; krş.Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/114

[9] Özgür-Özgür, *Sosyal Pediatri*, s. 314 vd.; Doğruyol, *Çocuklarda Parenteral Beslenme*, s.49

[10] Mâlik, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 4/6; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/275; 10/165

[11] Cassâs, *Ahkâmu'l-Kurân*, 1/549-550; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/165-167

[12] Bazı hukuk düzenlerinin benimsediği (mesela bkz. *Türk Medeni Kanunu*, md. 500) evlat edinmeyle doğan hısımlık, Kur'ân'ın konuyla ilgili nihaî hükmü gereği (el-Ahzâb 33/4-5,37), İslam hukuku tarafından tanınmamıştır.

[13] Seydişehrî M.Esad, *Nikah ve Talak Kitabı ile Müteallikâtı* (İstanbul 1326), prg.249-281'den Şafak Ali, "*İslamda Evlenilmesi Yasaklananlar Yakın Akraba Evlilikleri ve Sakat Doğan Çocuklar*", Diyanet Dergisi, c.22, sy.4 (1986), s. 19

biyolojik etkisi sebebiyle "*süt hakkı*" ve "*süt sevinci*" gibi kavramlar kullanılmış[14] ise de bu, bir akrabalık sebebi sayılmamıştır.

Hz.Musa (a.s.) zamanında süt annelik kurumunun varlığı bilinmekle birlikte[15] Tevrat'ta da evlenilmesi yasak olan kişiler sayılırken süt akrabalığına değinilmemiştir[16]. Böyle bir yakınlık türü hrıstiyan bilincinde de yer etmemiştir[17].

Bu tarihî verilere istinaden, 1917 tarihli Osmanlı Aile Hukuku Kararnamesi de yahudi ve hristiyanlar için süt akrabalığının söz konusu olmadığını belirlemiştir[18]. İslam öncesi Arap/Câhiliyye toplumunda ise süt annelik kurumu özel bir önem taşıyor, Mekke soylularının çocukları süt annelerinin himayelerinde ilk bebeklik dönemlerini geçiriyorlardı. Hz.Peygamber'in de (s.a.) yaşadığı bu köklü uygulama, hukukî düzeyde olmasa da beraberinde bir dereceye kadar akrabalık ilişkisinin kurulmasını temin etmiştir.

Söz konusu toplumsal kabullerle birlikte, bu kabullerin de arka planında bulunan insan sütünün, büyüme ve gelişmedeki rolü; modern tıbbın da onayladığı gibi Hz.Peygamber'in ifadesiyle kemik gelişimi ve kas yapılanmasındaki fonksiyonu[19] ve bütün bunların yanında emen ile emziren arasında oluşan duygusal ilişki sebebiyle Kur'ân "... *Sizi emziren süt anneleriniz ve süt kız kardeşleriniz size haram kılındı*"[20] buyurmuştur. Mevcut bilgilerimize göre, önceki ilahî düzenlemelerde bulunmamakla birlikte, süt akrabalığının Kur'ân'da bir evlilik engeli olarak sayılması, konunun sadece tarihsel olgu yönüyle izahında yeterli değildir. Kutsal Kitaplar üzerindeki tahrîfin, her zaman değiştirme ve ilaveler yapma yönünde değil bazen eksiltmelerde bulunma biçiminde de olabileceği ihtimali yanında, konuyla ilgili nihaî evrensel düzenlemenin son ilahî mesaja bırakıldığı yorumu da pekâlâ yapılabilir.

Günümüze kadar bütün fıkıh bilginleri ve İslam dünyasında yapılmış olan tüm aile kodları, süt akrabalığından doğan evlenme yasağını aynen muhafaza etmişlerdir. 1926 yılında kabul edilen Türk Medenî Kanunu da 92 ve 112. Maddelerinde, süt akrabaları arasındaki evliliğin mutlak butlanla batıl olacağı

---

[14] Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 18,19

[15] el-Kasas 28/7,12

[16] Tevrat, *Levililer*,18/6-8; *Tesniye,*22/30; 27/20-23. Bu hükümlerin açıklaması için şu Tevrat şerhine bkz: *Pentatequuue Avec Rachı*, 3/127-129. Ayrıca bkz.Kennel, "*Eski Musevî Ailesi*", s.475-501.

[17] Kilise hukukuna göre, vaftiz evladı ile vaftiz anne-babaları arasındaki manevî yakınlık sebebiyle meydana gelen evlenme yasağını (bkz. Esmein A., *Le Mariage en Droit Canonique*, Paris 1891, 1/312-365'ten naklen Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 105) süt akrabalığına benzetmek yanlış olur.

[18] Hukuk-ı Aile Kararnamesi, md:26,32

[19] Ebu Davud, "*Nikah*" 8; Tirmizî, "*Radâ*"5; İbn Mâce, "*Nikah*" 37; Muvatta, "*Radâ*" 11; Müsned,1/432

[20] en-Nisâ 4/23

hükmünü kanunlaştırmışken, henüz yürürlüğe girmeden yapılan bir değişiklikle bu yasak hükmü metinden çıkarılmıştır[21].

3.Süt Akrabalığını Doğuran Sebepler

Emen ile emziren ve onun belirli derecedeki yakınları arasında bir süt akrabalığının meydana gelebilmesi için hem emen çocuk, hem de emilen süt miktarı ile ilgili bazı şartlar aranmaktadır.

Şâfiîlere, hanbelîlere ve hanefîlerde genel kabul bulan yaklaşım ile diğer birçok müctehide göre, süt akrabalığının kurulabilmesi için süt emme olayının, çocuğun ilk iki yaşı içinde gerçekleşmesi gerekmektedir[22].

Esasen "*Emzirmeyi tamamlatmak isteyen kimse için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler*"[23] ayeti ile "*... Çocuğun sütten kesilmesi iki yıl içinde olur*"[24] ayetine dayanan bu çoğunluk[25], şu hadisleri de yorumlarını kuvvetlendirici deliller olarak ileri sürmüşlerdir: "*...Süt kardeşlerinize dikkat edin, çünkü süt akrabalığı ancak açlıktan dolayı emmekle meydana gelir*"[26]; "*Süt akrabalığı ancak ilk iki yıl içinde gerçekleşir*"[27].

Çoğunluğun bu görüşü yanında Ebu Hanîfe (v.150/767), "*...Annesinin onu taşıması ve sütten kesilmesi otuz ayı bulur...*"[28] ayetindeki sınırı esas alarak ilk otuz ay içinde gerçekleşecek emzirmenin süt akrabalığını tesis edeceğini söylerken[29], mâlikîler, yukarıda geçen "*süt akrabalığı ancak açlıktan dolayı emmekle meydana gelir*" hadisine dayanarak, ayette belirlenen iki tam yıllık süreye, bebeğin beslenme ihtiyacı doğrultusunda birkaç ay daha eklenebileceğini belirtmişlerdir[30].

Bütün bu görüşlerin yanında bazı sahâbe ve tâbiîn fakihleri ile zâhirî hukukçular, hem süt akrabalığı sebebiyle evlenme yasağını düzenleyen ayetteki mutlak ifade tarzından, hem de Hz.Peygamber'in (s.a.), sadece Ebu

---

[21] bkz. 4 Nisan ve 8 Mayıs 1926 tarihli Resmî Gazete'ler; Feyzioğlu, *Aile Hukuku Dersleri*, s. 98. Ayrıca bkz. Fındıkoğlu Z.Fahri, *İctimaiyat, Hukuk Sosyolojisi*, (İstanbul 1958), 3/181

[22] Şâfiî, *el-Üm*,5/47-49; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/560; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/136; Gazzâlî, *el-Vasît*, 6/182; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/142; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/107; Merdâvî, *el-İnsâf*, 9/333; Hıllî, *Şerâiu'l-İslam*, 3/227

[23] el-Bakara2/233

[24] Lokmân 31/14

[25] "*...Annesinin onu taşıması ve sütten kesilmesi otuz ayı bulur*" (el-Ahkâf 46/15) ayeti ile yukarıdaki iki ayetin beraberce değerlendirilmesine de dikkat çeken bu çoğunluk, ayetlerarası ilişkiden hareketle en az hamilelik süresinin 6 ay, süt emme süresinin ise 24 ay olacağı sonucuna ulaşmıştır.

[26] Buhârî, "*Şehâdât*" 7; "*Nikah*" 21; Müslim, "*Radâ*"32; Nesâî, "*Nikah*"51; Dârimî, "*Nikah*"52

[27] Tirmizî, "*Radâ*" 5; Muvatta, "*Radâ*"6,11,14-15

[28] el-Ahkâf 46/15

[29] Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/560; a.mlf., *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*, 2/314; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/136; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, s. 444

[30] Mâlik, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 2/407; İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddemât ve'l-mümehhedât*, 1/493; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/31. krş. İbn Abdilber, *el-Kâfî*, 1/242

Huzeyfe'nin azatlısı olan Sâlim hakkındaki özel uygulamasından[31] hareketle süt akrabalığının oluşması için herhangi bir yaş sınırlamasının olmadığını iddia etmişlerdir[32].

Emzirme süresini belirleyen ayet ve hadislerdeki açık ifadelerin yanısıra yaratılış gerçeğinin insan sütüne yüklediği anlam ve sütün bebekliğin ilk dönemlerinde biyo-fizyolojik gelişimdeki rolü dikkate alındığında, çoğunluğun görüşünün daha isabetli olduğu ortaya çıkacaktır.

Süt akrabalığının meydana gelebilmesi için, emilen süt miktarı da önem taşımaktadır. Kur'ân'ın miktarla ilgili herhangi bir açıklama yapmamış olmasını ve konuyla ilgili bazı hadislerdeki mutlak ifade tarzını gerekçe gösteren kimi sahabî ve tâbiîlerle birlikte hanefîler ve mâlikîler, miktarın önemli olmadığını, bir defa emmenin bile süt hısımlığının kurulmasında yeterli olacağını söylemişlerdir[33]. Hatta Leys b. Sa'd (v.175/791), yanlış olarak, bu yönde bir icmadan bile bahsetmiştir.[34]

Ancak konuyla doğrudan ilgili olarak Hz.Peygamber'den (s.a.) yapılan *nas* derecesindeki şu sahih rivayet, bir veya iki emmenin yeterli olmayacağını açık bir biçimde ortaya koymaktadır: "*Bebeğin bir veya iki kere süt emmesi, süt akrabalığı/haramlık sebebi olmaz*"[35].

Süt akrabalığı, daha önce de belirtildiği üzere emilen sütün, emende meydana getireceği biyo-fizyolojik etkiden, bir başka ifadeyle doğum sonrası (postnatal) dönemde sütün et-kemik oluşumundaki etkin rolünden kaynaklandığı için, emilen sütün bu oluşumu sağlayacak nicelikte olması gerekecektir Sadece bir-iki emmeyle, emen ile emziren arasında parça-bütün (ba'zıyyet, cüz'iyyet) ilişkisinin oluşmayacağı[36] ortadadır.[37] Dolayısıyla akrabalık tesisi için, bu oluşumu sağlayacak belirli nitelikte bir emme ve bu niteliğin de bir alt sınırının tesbit edilmesi zorunludur. İşte bu noktada Hz.Âişe'nin (r.a.) rivayet ettiği

---

[31] Buhârî, "*Nikah*" 15; Müslim, "*Radâ*" 26; "*Nikah*" 36; Ebu Davud, "*Nikah*"9; Nesâî, "*Nikah*" 53; İbn Mâce, "*Nikah*"36; Müsned, 6/39

[32] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/210; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/141 vd.; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/30-31; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/857-858

[33] Mâlik, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 2/405; İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddemât ve'l-mümehhedât*, 1/494; İbn Abdilber, *el-Kâfî*, 1/242; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/134; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, s. 443; Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi'*, 4/7; bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 5/44-45; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/196; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/29-30; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/137-138; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/855

[34] Cassâs, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*, 2/314

[35] Müslim, "*Radâ*"17,20,23; Ebu Davud, "*Nikah*"10; Tirmizî, "*Radâ*"3; Nesâî, "*Nikah*"51; İbn Mâce, "*Nikah*"35; Dârimî, "*Nikah*"49; Müsned,4/4

[36] Bunun içindir ki, câferîler, akrabalık tesisi için birbirini takip eden 15 ayrı tam emme ya da bebeğin 24 saatlik süt ihtiyacı miktarınca bir emmeyi şart görmüşlerdir. Bkz. Hıllî, *Şerâiu'l-İslam*, 3/226. Erken dönem Fâtımî hukukçusu Ebu Hanîfe et-Temîmî (v. 363/974) ise tek emmeyi yeterli saymaktadır. Bkz. *Deâimu'l-İslam*, 2/238

[37] krş. Temîmî, *Deâimu'l-İslam*, 2/238-239; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, s. 443

"*Bilinen ayrı ayrı beş emzirme evlenme yasağı doğurur*"[38] ile "*Ebu Huzeyfe'nin eşi, süt akrabalığının tesisi için Hz.Peygamber'in emri üzerine Salim'e beş defa süt verdi*"[39] hadisleri, bu alt sınırı tesbit etmiş ve süt akrabalığının kurulabilmesi için en az beş ayrı ve dolayısıyla besleyici emzirmenin gerekli olduğunu beyan etmiştir.

4.Süt Akrabalığının Hukukî Sonuçları

Bu akrabalık türü, öncelikle emen ile emziren ve o emzirenin belli derecedeki yakınları arasında mutlak ve sürekli bir evlilik engeli doğurur. Kur'ân, "*...Sizi emziren süt anneleriniz ve süt kız kardeşlerinizle evlenmek size haram kılındı*"[40] ayeti ile bu çerçeveye görünürde iki kişiyi almışken[41], Hz.Peygamber (s.a.) kendisine verilen beyan görevi doğrultusunda şu genel ilkeyi belirlemiştir: "*Sütten dolayı evlenilmesi yasak olanlar, kan bağı sebebiyle yasak olanların aynısıdır*"[42]: Dolayısıyla bir kimse, kan/soy akrabalığı sebebiyle kimlerle evlenemiyorsa, aynı seviyedeki süt akrabalarıyla da evlenemez.

Süt hısımlığının evlenme engeli teşkil etmesindeki ölçü ve sınırları belirleyen bu naslar ışığında şu kimselerle evlenilemez:[43]

a. Süt yönünden üst soy (usûl): Süt anne, süt baba[44], süt nine ve daha yukarısı

b. Süt yönünden alt soy (furû): Süt kızı, süt oğlu ve bunların daha aşağısı

c. Süt anne-babanın kan veya süt yoluyla olan furûu

---

[38] Yakın lafızlarla bkz. Müslim, "*Radâ*"24-25; Ebu Davud, "*Nikah*"10; Tirmizî, "*Radâ*"3; Nesâî, "*Nikah*"51; Dârimî, "*Nikah*"49; Muvatta, "*Radâ*"18

[39] Ebu Davud, "*Nikah*"9,10; Muvatta, "*Radâ*"13,18; Müsned, 6/201,255

[40] en-Nisâ 4/23

[41] Doğumdan kaynaklanan *anne* ve *kız kardeş* ifadelerinin, bu ayette aynen süt ilişkisi için de kullanılması, süt akrabalığı dolayısıyla evlenilemeyecek olanların çerçevesinin, nesep akrabalarıyla aynı mahiyette olduğunu göstermektedir ki bu üslup, Kur'ân'ın söz dizimindeki harikuladeliği ve i'câzının bir yansımasıdır.

[42] Buharî, "*Şehâdât*"7; "*Nikah*"20,27; Müslim, "*Radâ*"1-2,9; Ebu Davud, "*Nikah*"6; Tirmizî, "*Radâ*"1; İbn Mâce, "*Nikah*"34; Muvatta,"*Radâ*"1; Müsned,1/275

[43] Mâlik, *el-Müdevvenetü'l-kübra*,2/409-410; Şâfiî, *el-Üm*,5/37 vd.; İbn Hazm, *el-Muhallâ*,10/177-178; İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddemât ve'l-mümehhedât*, 1/400-402; Gazzâlî, *el-Vasît*, 6/186-187; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4/2-4; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/141-144; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 6/428-432; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, s. 137-138; Merdâvî, *el-İnsâf*, 9/329; Temîmî, *Deâimu'l-İslam*, 2/237-238; Hıllî, *Şerâiu'l-İslam*, 3/228-229; Şevkâni, *Neylü'l-evtâr*, 6/863-865

[44] Süt annenin bu sütü, kocasıyla girdiği cinsel ilişki sonucunda oluştuğu için, süt emen çocuk ile süt veren kadının kocası arasında dolaylı bir bağ kurulmaktadır. Bu bağdan ve konuyla doğrudan ilgili bir hadisten (bkz. Buhârî, "*Nikah*", 117; Müslim, "*Radâ*" 7; Tirmizî, "*Radâ*" 2; Ebu Davud, "*Nikah*" 7; Muvatta, "*Radâ*" 2) dolayı çoğunluk İslam hukukçuları (farklı düşünenler için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/178-180), "*lebenü'l-fahl*" terimiyle süt babalığı kurumunu ele almışlar ve tıpkı süt annede olduğu gibi, süt baba ve onun belli derecedeki yakınları ile emen çocuk arasında evliliği engelleyici bir akrabalık tesis etmişlerdir. Ayrıntı için bkz. Cassâs, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*, 2/318-320; İbn Abdilber, *el-Kâfî*, 1/243; Gazzâlî, *el-Vasît*, 6/188-190; Dağcı, "*İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri*", s. 215-222

d. Süt dede-ninenin birinci dereceden furûu, yani sadece çocukları: Süt teyze, hala, amca ve dayı

e. Eşinin süt usûlü: Eşinin süt anne ve ninesi

f. Eşinin daha önceki bir evliliği sırasında emzirdiği süt çocukları

g. Süt usûlünün eşi: Süt anne-babanın eşleri

h. Süt furûunun eşi. Süt çocuğu veya süt torununun eşleri.

Hanefîler, bu sayılan süt akrabalardan şu iki sınıfı istisna etmişlerdir:

a. Süt kardeşin asıl annesi ve asıl kardeşi

b. Süt oğul veya kızın asıl kardeşi[45].

Evlenmeleri yasak olan bu kişiler, her nasılsa evlenmişlerse, süt akrabalığının varlığının tesbiti anından itibaren derhal ayrılırlar; evli kalmaya direnirlerse kamu otoritesi onları ayırır. Akrabalığın tesbiti ise, ya tarafların ikrar ve itirafıyla ya da emzirme olayını görüp bilenlerin tanıklıklarıyla gerçekleşir[46]. Tanıklık nisabında hanefîler, diğer bütün adlî-mâlî konularda olduğu gibi iki erkek veya bir erkek iki kadın şartını koşarken; şâfiîler dört erişkin güvenilir kadını, mâlikîler -iddialarının nikahtan önce şüyû bulması şartıyla- iki güvenilir kadın şahidi yeterli saymışlardır. Câferîler, hanbelîler ve zâhirîler ise, cinsiyet farkı olmaksızın güvenilir tek bir tanıkla bile bu akrabalık türünün sübut bulacağını söylemişlerdir.[47]

Süt akrabalığının tesisinde, gerek emilen miktar ve gerek emme zamanı ile ilgili olsun ortaya çıkabilecek şüpheler ve kesinlik taşımayan bulgu-bilgiler dikkate alınmaz. Çünkü bu konuda asıl olan ilke, ademü't-tahrîm yani haramlığın söz konusu olmayışıdır.[48]

Bir evlilik engeli sayılması ve dolayısıyla bakmak, yalnız/halvet kalmak gibi belli mahremiyetler dışında, soy akrabalığında söz konusu olabilecek karşılıklı hak ve sorumluluklar, süt akrabalığında doğmaz. Söz gelimi, süt akrabalar arasında nesep ilişkisi, nafaka sorumluluğu, mirasçılık ve velâyet gibi ilişkilerle, lehte tanıklığın reddi gibi mahrumiyetler ve ceza hukuku alanında cârî olan

---

45 Serahsî, *el-Mebsût*, 5/137; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/223-224; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4/4; ayrıca bkz. Çeker, *"Süt Akrabalığı"*, s.71

46 Mâlik, *el-Müdevvenetü'l-kübra*,2/411; Şâfiî, *el-Üm*,5/55-56; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/137-138; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4/14; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/152-155; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, s.138; Şevkâni, *Neylü'l-evtâr*, 6/864-865

47 Mâlik, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 2/411; Şâfiî, *el-Üm*, 5/55; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/487-488; Serahsî, *el-Mebsût,* 5/137-138; Gazzâlî, *el-Vasît*, 6/198; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/226; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/152; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 6/444; Merdâvî, *el-İnsâf*, 9/348; Hıllî, *Şerâiu'l-İslam*, 3/231; İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fıkhiyye*, s. 138

48 Gazzâlî, *el-Vasît*, 6/183; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/134, 138; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 6/424; Merdâvî, *el-İnsâf*, 9/348, 349

kimi hafifletici hükümler söz konusu olmaz[49]. Fakat karşılıklı sevgi, *sıla* denen ziyaretleşme, hem bir akrabalık hem de bir insanlık görevi olarak mevcuttur[50].

5.Süt Bankaları

Buraya kadar ele alınan konuların yanında süt akrabalığı ile ilgili olarak günümüzde bir de anne sütü bankaları ve buralardan alınan sütlerin akrabalık tesisindeki rolü gündeme gelmektedir.

Çağdaş yöntemlerle ve bilimsel ilkelere uygun olarak üretilmiş en gelişmiş endüstri sütlerinin bile, insan sütünün çok yönlü niteliklerine sahip olmayışı sebebiyle gelişmiş ülkelerde anne sütüne dönüş başlamış[51], bunun için farklı annelerden alınan sütlerin karma bileşiminin yapıldığı süt bankaları da özellikle 1970'li yıllarda devreye sokulmuştur[52].

Klasik İslam hukuku doktrininde yer alan kimi çözümlemelerden hareket eden bazı çağdaş alimler, süt bankalarından alınan sütlerin herhangi bir akrabalık ilişkisine sebep olamayacağını belirtmişlerdir[53]. Bir süt anneliğinden bahsedebilmek için, sütün hangi yolla olursa olsun mideye ulaşmasının değil, Kur'ân'da *radâ'* ve *ırdâ'* kelimeleriyle açıklandığı gibi bizzat kucağa alıp emzirmenin şart olduğunu ileri süren İbn Hazm (v.456/1064)[54] ile, emziren veya emenin kimliğindeki ya da emzirilme sayısındaki belirsizliğin süt akrabalığının kurulmasına engel olacağını belirten Gazzâlî (505/1111), İbn Kudâme (v.620/1223) ve Nevevî (v.676/1277)[55], bu görüşün klasik dayanaklarını oluşturmaktadır. Ayrıca ateşte pişirilmiş veya başka maddeler karıştırılmış insan sütlerinin, akrabalık doğurmayacağı yönündeki hanefî ictihadı da[56], bankaya girecek sütlerin ısıtılıp soğutularak pastorize edilmesinden dolayı, aynı kişilerce başka bir dayanak olarak ileri sürülmektedir.

Fakat Hz.Peygamber'in (s.a.) bazı beyanlarından anlaşıldığı üzere[57] sütün, insan biyosundaki yapıcı ve geliştirici etkisi ve evlenmeyi haram kılacak akrabalık ilişkisinin de esasen bu etkiden kaynaklandığı gerçeği dikkate alınırsa söz konusu yaklaşımlar ihtiyatla karşılanmalıdır. Kaldı ki, klasik İslam hukuk dotkrininde hakim olan görüş de, bir çok anneden alınarak karışım haline getirilmiş sütlerin kullanılması halinde, karışımda sütü olan her bir anne ile o karı-

---

49 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/137; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 6/418-419

50 bkz. Ebu Davud, "*Nikah*" 11;Tirmizî, "*Radâ*" 6; Nesâî, "*Nikah*" 56; Dârimî, "*Nikah*" 50; Müsned, 3/450

51 Neyzi-Koç, *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları*, 1/234

52 Bâr, "*Bunûku'l-halîb*", s. 391-392. Türkiye'de de 1982 yılında Hacettepe Çocuk Hastanesi bünyesinde bir süt bankası kurulmuştur; bkz.Özsoylu, *Pediatride Yenilikler*, s. 31

53 Aralarında Mustafa ez-Zerkâ, Yusuf el-Karadâvî, Ali et-Teshîrî'nin de bulunduğu bu fakihlerin görüşleri için bkz. "*Bunûku'l-halîb*", s. 414-423

54 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/185

55 Gazzâlî, *el-Vasît*, 6/183; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/138; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 6/424

56 Serahsî, *el-Mebsût*,5/145; ayrıca bkz. Mâlik, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 2/415

57 Ebu Davud, "*Nikah*" 8; Tirmizî, "*Radâ*"5; İbn Mâce, "*Nikah*" 37; Muvatta, "*Radâ*" 11; Müsned,1/432

şımdan yukarıda geçen şartlar gereğince beslenen her bir bebek arasında akrabalığın kurulacağı yönündedir[58].

İslam Konferansı Örgütü bünyesinde çalışmalarını sürdüren *Mecmeu'l-Fıkhi'l-İslamî /İslam Fıkıh Akademisi* de konuyla ilgili olarak şu kararları almıştır:

"Nesep bağı sebebiyle söz konusu olan yasakların süt emme yoluyla da aynen geçerli olacağında müslümanlar görüş birliği içindedir. Dinin genel ve nihaî amaçlarından biri de nesebin korunmasıdır. Süt bankaları bu noktada karışıklık meydana getirmekte ve kuşku doğurmaktadır. Kaldı ki, İslam dünyasında ihtiyaçların doğal yollardan karşılanması potansiyeli mevcut olduğundan böyle kurumlara ihtiyaç da yoktur. Bu gerekçelere istinaden Akademi

a. İslam dünyasında anne sütü bankalarının kurulmasının engellenmesini,

b. Bu bankalarda biriken karma sütlerin de haramlık hükmü doğuracağını karar altına almıştır."[59]

Esasen, endüstriyel süt alanında kaydedilen gelişmeler, süt bankalarının maliyetlerindeki yükseklikler, sütlerini bedelli ya da gönüllü olarak bu bankalara verecek annelerin sayısındaki yetersizlikler, bankalardaki sütlerin hijyen ve sterilizasyonundaki aksaklıklar ve benzeri bir çok etken dolayısıyla süt bankaları eski cazibesini yitirmiş ve kendilerine ihtiyaç hissedilmez hale gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA*

Anderson G.H., "*Human Milk Feeding*", Pediatr Clin. North America, 32 (1985), s. 275-288

Aydın Mehmet Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999

Bâr Muhammed Ali, "*Bunûku'l-halîb*", Mecelletü Mecma'ı'l-Fıkhi'l-İslamî, ed-Devratü's-sâniye, sy.2/1(1407/1986), s.391-406

Behrman R.-Kliegman R., *Nelson Essentials of Pediatrics*, Philadelphia 1990

"*Bunûku'l-halîb*", Mecelletü Mecma'ı'l-Fıkhi'l-İslamî, ed-Devratü's-sâniye, sy.2/1 (1407/1986), s.414-423

Buttle N.F.ve diğerleri, "*Human Milk Intake and Growth*", J.Pediatr 104 (1984), s. 187-195

[58] Şâfiî, *el-Üm*,5/49; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/140; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4/9; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/140; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*,6/420-421; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, s. 138

[59] Karar metni için bkz. *Mecelletü Mecma'ı'l-Fıkhi'l-İslamî*, ed-devratü's-sâniye, sy.2/1 (1407/1986), s. 424-425

* Concordance'a uyumlu baskıları kullanıldığı için *el-Kütübü't-tis'a*'ya burada yer verilmemiştir

Cassâs (v. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1414/1993

________, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*, Beyrut 1417

Cin Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Konya 1988

Çeker Orhan, *"Süt Akrabalığı"*, İlim ve Sanat, sy. 31 (1992), s. 65-72

Dağcı Şamil, "*İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri*", AÜİFD., c.39 (1999), s. 175-237

Doğruyol Hasan, *Çocuklarda Parenteral Beslenme*, İstanbul 1994

Feyzioğlu F.N., *Aile Hukuku Dersleri*, İstanbul 1971

Gazzâlî (v.505/1111), *el-Vasît*, Kahire 1417

Hacettepe Pediatri Notları, Samsun 1992

Hıllî Muhakkık (v.676/1277), *Şerâiu'l-İslam fî mesâili'l-halâl ve'l-haram*, yy., ty.,Müessesetü Matbûâtî İsmailiyyûn

Hukuk-ı Aile Kararnamesi, İstanbul 1918

İbn Abdilber (v.463/1070), *el-Kâfî*, Beyrut 1407

İbn Cüzey (v.741/1341), *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, Beyrut Dâru'l-Fikr

İbn Hazm (v.450/1063), *el-Muhallâ*, Beyrut 1408/1988

İbn Kudâme (v.620/1223), *el-Muğnî*, Beyrut 1405/1985

İbn Rüşd el-Ced (v.520/1126), *el-Mukaddemât ve'l-Mümehhedât*, Beyrut 1408/1988

İbn Rüşd el-Hafîd (v.595/1199), *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985

İbnü'l-Arabî (v.543/1147), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1408/1988

İbnü'l-Fâris (v.395/1004), *Mu'cemu makâyîsi'l-luğa*, Beyrut 1415/1994

Karadâvî Yusuf, "*Bunûku'l-halîb*", Mecelletü Mecma'ı'l-Fıkhi'l-İslamî, ed-Devratü's-sâniye, sy.2/1 (1407/1986), s.385-390

Kâsânî (v.587/1191), *Bedâi'us-sanâi'*, Beyrut 1406/1986

Kennel W.F., "*Eski Musevî Ailesi*", (çev.H.Ş.Yasdıman) DEÜİFD. C.9 (1995), s.475-501.

Kurtubî (v.671/1272), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1413/1993

Küçüködük Şükrü, *Yenidoğan ve Hastalıkları*, Ankara 1994

Mâlik (v.179/795), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Beyrut Dâru Sâdır

Mecelletü Mecma'ı'l-Fıkhi'l-İslamî, ed-Devratü's-sâniye, sy.2/1 (1407/1986), Cidde, s. 424-425

Merdâvî (v.885/1480), *el-İnsâf fî beyani'r-râcih mine'l-hılâf*, Beyrut ty. Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî

Merğînânî (v.593/1197), *el-Hidâye*, İstanbul1986

Nesefî Necmeddîn (v.537/1142), *Tılbetü't-talebe*, Beyrut 1406/1986

Nevevî (v.676/1278), *Ravdatü't-tâlibîn*, Beyrut 1412/1992

Neyzi Olcay-Koç Leyla (ed.), *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları*, İstanbul 1983

Onat Teoman (ed.), *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları*, İstanbul 1996

Özgür Sabiha-Özgür Tuğrul, *Sosyal Pediatri*, İzmir 1968

Özsoylu Şinasi, "*Anne Sütünün Üstünlükleri*", H.Ü.Katkı Pediatri Dergisi c.8, sy.1 (1987), s.3-11

Özsoylu Şinasi, *Pediatride Yenilikler*, Ankara 1983

Pentatequuue Avec Rachı, yayınlayan: M.J. Bloch ve diğerleri, Paris 1991

Rağıb el-İsfehânî (v. 502/1108), *el-Müfradât fî garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986

Serahsî (v.483/1090), *el-Mebsût*, İstanbul 1983

Şafak Ali, "*İslamda Evlenilmesi Yasaklananlar Yakın Akraba Evlilikleri ve Sakat Doğan Çocuklar*", Diyanet Dergisi c. 22, sy.4 (1986), s. 16-29

Şâfiî (v.204/819), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1410/1990

________, *el-Üm*, Beyrut 1413/1993

Şevkânî (v.1255/1834), *Neylü'l-evtâr*, Beyrut 1419/1998

Temîmî Ebu Hanîfe Nu'mân (v. 363/974), *Deâimu'l-İslam ve zikru'l-halâl ve'l-haram ve'l-kadâyâ ve'l-ahkâm an ehl-i beyti Rasulillah aleyhi ve aleyhim efdalü's-selam*, Kahire 1960

Tevrat, (Kitab-ı Mukaddes: Tevrat ve İncil), İstanbul 1988

Türk Medeni Kanunu, www.adalet.gov.tr

Zemahşerî (v.538/1143), *Esâsü'l-belâğa,* Kahire 1960

_________, *Ruûsü'l-mesâil,* Beyrut 1987

Ziai Mohsen(ed.), *Pediatrics*, USA. 1990

ÖMER B. ABDÜLAZÎZ DÖNEMİ SONRASI EMEVÎ İDARECİLERİNİN MEVÂLÎ POLİTİKALARI

Doç.Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN[*]

Abstract

Mawali Policies of the Umayyad Administrators after the Period of Omar b. al-Abd al-Aziz

The policies applied to the mawali (non-Arab muslims) at the time of Umayyads and results is an important issue. One of the main reasons of many internal events and revolts which happened at the time of Umayyads is the negative approach towards the mawali from the religious, political, social and economic point of view. Positive and just policy was applied to the mawali during the time of Omar b. al-Abd al-Aziz. However, after this period, negative and unjust approach restarted towards the mawali. In this article, it has been examined the mawali policies of the Umayyad administrators and the revolts which happened as a result of these policies.

Emevîler döneminde mevâlînin konumu, halîfelerin ve diğer idarecilerin mevâlîye karşı uyguladıkları siyaset, bu uygulamalara karşı mevâlînin tepkileri ve çeşitli bölgelerde ayaklanma girişimlerine başvurmaları önem arzeden bir konudur. Emevîler dönemi boyunca gelişen pek çok önemli iç olayı ve çeşitli ayaklanma hareketlerini daha iyi kavrayabilmek için, halifeler, valiler ve komutanların mevâlîye karşı dinî, siyâsî, askerî, sosyal ve ekonomik açılardan yaklaşımlarının iyi değerlendirilmesi gerekmektedir.

Emevîler döneminin başlangıcından Ömer b. Abdülazîz döneminin sonuna kadar mevâlînin durumu, halife ve idarecilerin mevâlî siyasetlerinin konuyla ilgili çeşitli çalışmalarda detaylı bir şekilde incelenmesine karşılık, Ömer b. Abdülazîz dönemi sonrası mevâlînin durumu hakkında yeterince durulmayıp kısa bir şekilde geçiştirilmesi ve bazen de ihmal edilmesi bizi böyle bir araştır-

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

maya sevketmiştir. Özellikle Yezîd b. Abdülmelik (101-105/720-724), Hişâm b. Abdülmelik (105-125/724-743) ve daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan isyanların bir kısmı ya doğrudan mevâlî kökenli isyanlardır, ya da başka amaçlarla çıkmış olsa bile çoğunlukla mevâlînin desteklediği ayaklanmalardır. Dolayısıyla Emevîler'in son otuz yıllık periyodunda mevâlînin konumunun objektif bir şekilde incelenip yorumlanması gerekmektedir.

Biz bu makalemizde önce Emevîler döneminin başlangıcından Ömer b. Abdülazîz devri sonuna kadar mevâlînin durumunu kısaca ele alacağız. Bu arada önceki dönemlerden farklı olarak Ömer b. Abdülazîz'in halifeliği sırasında mevâlîye karşı olumlu ve âdil uygulamalarına ve bunun sonuçlarına dikkat çekeceğiz. Daha sonra Ömer b. Abdülazîz dönemi sonrası mevâlînin genel durumu, halifelerin ve diğer idarecilerin mevâlî politikalarını inceleyip değerlendirmeye çalışacağız. Makalemizde Hişâm b. Abdülmelik dönemi üzerinde daha geniş durmamızın sebebi, Emevîler'in son 30 yıllık periyodunun 20 yıllık devrini bu halife döneminin kapsaması, bu uzun devrede mevâlî kökenli Soğd, Hâris b. Süreyc ve Berberî isyanlarının çıkması, ayrıca Hişâm döneminde Ömer b. Abdülazîz zamanı kadar olmasa da mevâlî lehine bazı gelişmelerin olmasıdır.

I- Emevîler Döneminin Başlangıcından Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonuna Kadar Mevâlînin Durumuna Kısa Bir Bakış:

Mevâlî, özellikle Emevîler döneminde kullanıldığı anlam açısından "Gayr-i Arap (Arap olmayan) Müslüman unsurlar" olarak tanımlanabilir. Câhiliye döneminden itibaren "Mevlâ" ve "Mevâlî" kelimelerine farklı bazı anlamlar yüklenmiştir. Bizim asıl konumuz bu olmadığı için detaya girmeyeceğiz.[1] Ancak şu kadarını ifade edelim ki, araştırmamızda söz konusu edeceğimiz mevâlî kelimesi, özellikle Emevîler döneminde İslâm dinini kabul ettiği halde Arap olmadığı için bazı haksız uygulamalara uğrayan Türkler, İranlılar, Hind halkı, Berberîler ve diğer unsurları kapsamaktadır.

Bir batılı yazarın da belirttiği gibi, kuruluş yıllarından itibâren Emevî devletinin Arapçılık vasfının ön planda olması tarihî bir gerçektir.[2] Araplar fethettikleri bölgelerde yaşayan insanlara karşı onlar üzerinde hüküm süren fâtihler nazarıyla bakmaya başlayınca, gayr-i Arap unsurlar doğal olarak rahatsız olmaya başladılar. Emevî devletinin kurucusu ve ilk halifesi olan Muâviye b. Ebî Süfyan döneminden (41-60/661-680) itibâren mevâlîye karşı olumsuz bazı yaklaşımlar ve tavırların meydana geldiği bilinmektedir.

---

[1] Mevlâ ve mevâlî *kelimelerinin* lugat ve ıstılah anlamları, Emevîler dönemine kadar mevâlî hakkında fazla bilgi için bkz: İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, tsz, XV, 408-409; Mahmud Mikdad, *el-Mevâlî ve Nizâmu'l-Velâ mine'l-Câhiliyye ilâ Evâhiri'l-Asri'l-Ümevî,* Dımeşk, 1988, s.13-107; Cemâl Cevde, *el-Evdâu'l-İctimâ'ıyye ve'l-İktisâdiyye li'l-Mevâlî fî Sadri'l-İslâm*, Amman, 1989, s.13-103; Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul, *1996*, s.21-58 vd.

[2] De Lacy O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev.: Hüseyin Gazi Yurdaydın-Yaşar Kutluay, 2.baskı, Ankara, 1971, s.49.

Emevîler döneminde adlî işlerin yürütülmesi ancak Arap olan bir kadı ile mümkün olmaktaydı. Mevâlîden olan bir kimsenin kadı olarak görevlendirilmesi çok zordu. Yine Araplar'ın mevâlîyi tahkir edici bazı sözleri onları kızdırıyordu. Örnek vermek gerekirse Araplar arasında şu söz yaygındı: *"Namazı ancak şu üç şey bozar : Eşek, köpek ve mevlâ.."* Araplar, mevâlîyi künyeleri, isimleri ve lakapları ile çağırmıyorlardı. Mevâlî ile aynı safta yürümüyorlar ve onları kendilerinin önlerine geçirmiyorlardı. Medine'de yaşayan bir mevâlînin diyeti, bir Arab'ın diyetinin yarısı kadardı. Araplar beraber yaşadıkları mevâlîyi aşağılamak için onlara "Abd" ve "Rakîk" gibi isimler takıyorlardı.[3]

Genel olarak Ömer b. Abdülazîz dönemine kadar Emevî idarecilerinin mevâlîye karşı olan siyâsî, ekonomik ve sosyal uygulamaları adaletsiz bir şekildedir. Bazı istisnalar dışında Ömer b. Abdülaziz dönemine kadar Emevî devletinin doğusu ve batısındaki görevli valilerin büyük bir çoğunluğu mevâlîye karşı tasvip edilemeyecek bir takım davranışlarda bulunmuşlardır. Aslında bu uygulamalar ne insanlar arasında kardeşliği tesis eden İslâm dininin öğretilerine, ne de insanlık düşüncesine uygundur.[4] Özellikle Türkler, İranlılar ve Berberîler'den oluşan mevâlî kesimi, Emevîler'in kendilerine karşı uyguladıkları bu olumsuz siyâseti hoş karşılamamışlardır. Ancak Emevî valilerinin baskıcı tutumlarının şiddeti ve hükümlerinin acımasızlığı sonucu mevâlî uzun süre isyana girişememiştir. Mevâlî kökenli isyanların daha çok Ömer b. Abdülazîz dönemi sonrasında Horasan ve Kuzey Afrika'da patlak verdiğini görmekteyiz.

Gayr-i müslimlerden İslâm'a girenlerin sayısının artmaya başlaması sonucu Emevî idarecileri cizye vergisinin miktarını yükseltmişlerdir. Bunun üzerine mevâlîden büyük gruplar Müslüman olup cizyeden kurtulmayı hedeflemişlerdir. Mevâlî köyleri terk edip şehirlere yerleşmeye başlayınca araziler ihmal edilmiş ve bunun sonucu hazineye giren gelirler azalmaya başlamıştır. Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705) döneminde Irak genel valisi olan Haccâc b. Yusuf es-Sekafî, mâlî kriz ortaya çıkınca yeni Müslüman olan mevâlîden cizye almaya başlamış ve onların köylerine dönmelerini şart koşmuştur.

Mevâlî açısından büyük sıkıntı doğuran bu durum Ömer b. Abdülazîz dönemine kadar devam etmiştir. Ömer b. Abdülazîz halife olduktan sonra tüm valilerine birer mektup göndererek mevâlîye karşı insaflı davranmalarını emretmiş, onlardan İslâm dinini kabul edenlerden cizye vergisinin kaldırılmasını istemiştir.[5] Ancak daha sonraki Emevî halifeleri zamanında Haccâc b. Yusuf'un mevâlî politikasına geri dönülmüştür.

---

[3] Ahmed Muhammed el-Hûfî, Edebu's-Siyâse fi'l-Asri'l-Ümevî, Beyrut, tsz, s.476-479; Zâhiye Kaddûra, eş-Şuûbiyye ve Eseruhâ el-İctimâ'î ve'l-İktisâdî fi'l-Hayâti'l-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel, Beyrut, 1988, s.47-51.

[4] Valilerin mevâlî siyâseti hakkında fazla bilgi için bkz.: Zâhiye Kaddûra, s.52 ; Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul, 1992, s.60-62; Adnan Demircan, s.131-135 vd...

[5] Zâhiye Kaddûra, s.45-46 ; Nazr Hassan es-Sa`davî, *ed-Devletü'l-Arabiyyetü'l-İslâmiyye,* Kahire, 1967, s.196.

Hoşgörülü bir halîfe olan Ömer b. Abdülazîz, İslâm egemenliğini kabul eden gayr-i müslim toplumlar arasında İslâm dininin bir barış ortamında ve tebliğ metoduyla yayılmasına gayret etmiştir.[6] O, Ümeyyeoğulları içinde âdil birisiydi ve bu dönemde gayr-i Arap unsurlar rahat bir ortam içinde bulunuyorlardı.[7] Onun döneminde İslâm'ı kabul eden zimmîlerden cizye vergisi düşürüldü.[8] Bu halîfe Araplarla, gayr-i Arap Müslümanlar arasında iyi ilişkiler kurmuş, her iki tarafa da vergi ve muamele konusunda eşit davranmıştı.[9] Şimdiye kadar alışılmadık biçimde özellikle Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde yürütülen bu olumlu politikalar sonunda Soğd[10] halkından birçok kişi İslâm dinini kabul ettiği bilinmektedir. Ömer b. Abdülazîz, devletin gelirlerinin azaldığı konusundaki şikayetlere aldırış etmeden âdil uygulamalarda bulunmuş, bu da uzun yıllardır olumsuz yaklaşımlarla karşılaşan mevâlîye rahat bir nefes aldırmıştır.

II- Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Mevâlînin Durumu, Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları:

1- Yezîd b. Abdülmelik Döneminde (101-105/720-724) Mevâlînin Durumu:

Ömer b. Abdülazîz'den sonra iş başına gelen Yezîd b. Abdülmelik gerek şahsiyeti, gerekse icraatları açısından Ömer b. Abdülazîz'den çok farklı bir durumdaydı. Yezîd'in içki ve eğlence düşkünlüğü sebebiyle bu dönemde şarkıcılar ve rakkâseler devlet başkanlığı sarayında yer almışlar, sarayda açıktan müzik, içki ve şiir âlemleri düzenlenmiştir.[11]

Bu dönemde Ömer b. Abdülazîz zamanında içte gerçekleştirilen bütün ıslahat hareketleri tersyüz edilmiş, bunların aksine uygulamalar gerçekleştirilmiştir. Devletin gelirlerini artırmak amacıyla mevâlîye yüksek miktarda vergiler konmuştur. Yezîd b. Abdülmelik bu konuda yeni Müslüman olanların erkek çocuklarını sünnet ettirmemeleri, Kur'an-ı Kerim'i öğrenmemeleri, sadece cizye vergisinden kurtulabilmek için Müslüman olmuş görünmelerini gerekçe olarak göstermektedir.[12]

102/720-721 yılında Araplar ile Türkler arasındaki savaşta Soğd halkı Araplara karşı savaşan Türklere yardım etmişlerdir.[13] Yezîd b. Abdülmelik döneminde Kuzey Afrika'da yaşayan Berberîler arasında da çeşitli hoşnutsuzluklar

---

[6] Ömer b. Abdülazîz dönemindeki çeşitli uygulamalar için bkz: Imâduddin Halîl, *Melâmihu'l-İnkılâbi'l-İslâmî fî Hilâfeti Ömer b. Abdilazîz,* 7.baskı, Beyrut, 1985, s.81-176; Ahmet Ağırakça, *İslâm'da İlk Tecdid Hareketi ve Ömer İbn Abdülaziz*, 2.baskı, İstanbul, 1995, s.94-159.

[7] Ömer Ferrûh, *Târîhu Sadri'l-İslâm ve'd-Devletü'l-Ümeviyye,* 7.baskı, Beyrut, 1986, s.175.

[8] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, 1966, V, 51.

[9] Yusuf el-`Işş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye,* 3.baskı, Dımeşk, 1994, s.292.

[10] Soğd : Buhara ile Semerkand arasında suları, ağaçları ve çiçekleri bol olan bir yer ismidir. Bir çok köyü vardır. bkz.: Yâkût el-Hamevî, *Mu`cemü'l-Büldân*, Beyrut, 1986, III, 222.

[11] İrfan Aycan-İbrahim Sarıçam, *Emevîler,* Ankara, 1993, s.76-77.

[12] Yusuf el-`Işş, s.292-293.

[13] İbnü'l-Esîr, V, 95.

yaşanmış, İslâm'ı kabul ettikleri halde Berberîlerden cizye vergisi alınmaya devam edilince bu bölgede yaşayan Berberîler isyan ederek vali Yezîd b. Müslim'i öldürmüşler ve kendilerine yeni bir vali tayin etmişlerdir.[14] Gerek devletin doğusundaki Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde, gerekse devletin batısındaki Kuzey Afrika'da yaşayan gayr-i Arap unsurların haksız uygulamaları sebebiyle Yezîd b. Abdülmelik'e karşı olan hoşnutsuzlukları, kızgınlıkları ve tepkilerini göstermek için isyanı bile göze almaları dikkat çekmektedir.

2- Hişâm b. Abdülmelik Döneminde (105-125/724-743) Mevâlînin Durumu:

Emevîler döneminin gerileme sürecine girmeye başladığı bir zamanda halifeliğe gelen Hişâm b. Abdülmelik, içte ve dışta önemli faaliyetlerde bulunarak devleti güçlü bir konumda ayakta tutmayı başarmıştır. Tarihçilerin büyük bir kısmı tarafından Muâviye b. Ebî Süfyan ve Abdülmelik b. Mervan'dan sonra Emevîler'in üçüncü büyük ve önemli halifesi olarak kabul edilen Hişâm döneminde bir çok önemli iç ve dış olaylar meydana gelmiştir. İçte çeşitli muhalif grupların organize ettiği isyanlar çıkmış ve bunlar sert tedbirler alınarak kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Dışta ise özellikle Hazar cephesinde, Horasan bölgesinde ve Bizans cephesinde fetihlere devam edilmiştir.[15]

Araştırmamızın bu kısmında Hişâm döneminde mevâlînin durumu, halifenin ve diğer devlet idarecilerinin mevâlîye dinî, askerî, siyâsî ve ekonomik yaklaşımları ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan bazı isyanlarda mevâlînin durumunu inceleyip değerlendirmek amacındayız. Hişâm dönemi hakkında diğerlerine göre daha ayrıntılı durmamızın sebebi, Emevîler döneminin son devirlerindeki 20 yıl gibi uzun bir dönemi kapsamış olması, gerek devletin doğusunda, gerekse batısında uzun yıllar süren ve işbaşında Hişâm gibi dirâyetli ve ciddî bir halife olmasına rağmen Emevî devletini sarsan mevâlî kaynaklı veya mevâlî destekli bazı isyanların çıkmış olmasındandır.

A- Horasan Bölgesinde Mevâlînin Durumu:

Horasan bölgesinde mevâlîye uygulanan politika Hişâm b. Abdülmelik'in halifeliğinin ilk beş yılında fazla bir değişikliğe uğramamış ve bir önceki halife Yezîd b. Abdülmelik'in uygulaması devam etmiştir. Bölgedeki şehirlerde yaşayan gayr-i Arap unsurlar, valilerin kötü davranışları sonucu Emevî idaresine karşı tepki duymaktaydılar. Ancak bunun sebebi sadece Hişâm dönemindeki icraatlar değildir. Ömer b. Abdülazîz dışındaki halîfeler döneminde mevâlînin problemleri azaltılmamış, bu yönde politikalar geliştirilmemiş, aksine haksız bazı uygulamalar yapılmıştır. Dolayısıyla uzun yılların birikimi katlanarak bu döne-

[14] İrfan Aycan-İbrahim Sarıçam, s.79.

[15] Hişâm b. Abdülmelik'in halifeliğinde meydana gelen iç ve dış olaylar hakkında fazla bilgi için bkz: İsmail Hakkı Atçeken, Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik, Ankara, 2001, s.31-141,143-199.

me gelmiştir.[16] Fetihler sonucu elde edilen ganimetlerin dağıtımındaki eşitsizlikler, Arapların mevâlîye karşı üstün tutulmaları, İslâmiyet'i kabul eden mevâlîden cizye alınmaya devam edilmesi gibi sebepler gayr-i Arap unsurların tepkisine yol açmıştır. İşte tüm bu olumsuz şartlar bu bölgede çeşitli isyanlara sebep olmuştur. Bu isyanlar devletin doğu bölgesindeki Arap hâkimiyetinin zayıflamasına ve zamanla bir tepki hareketi olarak Şuûbiyye[17] hareketinin doğmasına yol açmıştır.

Horasan bölgesinde mevâlîye karşı Emevî idarecilerinin izlediği politikalar ve buna karşı mevâlînin tepkisini Soğd isyanı ve Hâris b. Süreyc isyanı başlıkları altında değerlendirilecektir. Bu isyanlardan özellikle ikincisi uzun yıllar devam etmiş ve bölgedeki valileri bir hayli uğraştırmıştır. Burada isyanlar tüm detaylarıyla ele alınmayacaktır. Daha çok isyanların sebepleri, mevâlînin bu isyanlardaki yeri ve bu ayaklanmaların etkileri üzerinde durup değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1- Soğd İsyanı:

Hişâm b. Abdülmelik döneminde Esed b. Abdullah el-Kasrî'den sonra Horasan valiliğine atanan Eşres b. Abdullah es-Sülemî bölgede olumlu ve güzel icraatlarda bulunmuştur. "el-Kâmil" lakabıyla tanınan bu valinin tebaaya karşı olumlu politikaları sonucu hem bölgede fetih hareketleri artmış, hem de sulh ortamı sağlanmıştır.[18] Nakledildiğine göre Eşres b. Abdullah, 110/728-729 yılında Maverâünnehir bölgesini iyi tanıdığı ifade edilen birisi olan Ebu's-Saydâ Sâlih b. Tarîf'i Semerkand ve Maverâünnehir halkını İslâm'a da`vet için görevlendirmiştir. Ebu's-Saydâ, vali Eşres'e: *"Ben, bu bölgeye İslâm'ı kabul eden kimselerden cizyenin tamamen kaldırılması, Horasan bölgesinin haracının sadece erkeklerden alınması şartıyla gidiyorum"* deyince Eşres : *"Tamam"* diyerek bu şartları kabul etmiştir. Ebu's-Saydâ, yanına Rebî b. `Imran et-Temîmi'yi de alarak bir grup arkadaşıyla yola çıkmıştır. Ebu's-Saydâ, Semerkand ve civarındaki şehirlere giderek halkı İslâm dinine da`vet etmiş ve İslâm dinini kabul edenlerden cizye vergisinin kaldırılacağı sözünü vermiştir. Ebu's-Saydâ'nın bu da'veti üzerine Soğd, Semerkand ve Maverâünnehir bölgesindeki insanlar İslâm'a girme konusunda yarışmışlardır.[19]

---

[16] Araplar ile mevâlî hakkındaki olumsuz tavır ve sözleri hakkında mesela bkz.: Muhammed Emin Sâlih, *el-Arab ve'l-İslâm*, Kahire, 1984, s.366-367.

[17] Şuûbiyye hakkında yapılan bazı müstakil araştırmalar mevcuttur: Abdu's-Sâhib ed-Duceylî, *eş-Şuûbiyye ve Edvâruhâ et-Târîhiyye fi'l-Âlemi'l-Arabî*, 2.baskı, Necef, tsz. ; Hüseyn Atvân, *ez-Zendeka ve'ş-Şuûbiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel,* Beyrut, tsz ; Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, *eş-Şuûbiyye Hareketun Mudâdetun li'l-İslâm ve'l-Ümmeti'l-Arabiyye,* Bağdat, 1984 ; Zâhiye, Kaddûra, age; Mustafa Kılıçlı, age.

[18] İbrahim Beydûn, *ed-Devletü'l-Ümeviyye ve'l-Muârada,* 2.baskı, Beyrut, 1985, s.108.

[19] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân,* thk.: Abdullah Enîs et-Tabba` - Ömer Enîs et-Tabba`, Beyrut, 1987, s.602 ; Belâzürî, *Ülkelerin Fethi*, çev: Mustafa Fayda, Ankara, 1987, s.625 ; Taberî, VII, 576 ; İbnü'l-Esîr, V, 147.

Müslüman olanların sayısı artarken bölgeden toplanan vergi miktarında azalma görülünce bu durumdan hoşlanmayan dihkanlar ve bazı emirler vali Eşres b. Abdullah'a mektup göndererek: *"İnsanların hepsi Arap oldu, sen bundan sonra vergiyi kimden alacaksın?"* dediler.[20] Öte yandan Soğd emiri Gûzek (veya Gûrek), Eşres'e bir mektup yazarak haraç gelirlerinin azalmaya başladığını haber verdi. Bunun üzerine Eşres, Semerkand'ın harp ve haraç görevlisi Hasan b. `Amarrata'ya bir mektup gönderdi ve şunları söyledi : *"Haraç Müslümanların kuvvetidir. Soğd halkı ve diğerleri rağbet ettikleri için değil de, cizyeden kurtulmak için Müslüman olmuşlar. Sen bunlardan hangilerinin sünnet olduklarına bak, farzları yerine getiren, Kur'an'dan bir sûre okuyanlardan cizyeyi kaldır. (diğerlerinden vergi al)"* Bir süre sonra Eşres b. Abdullah, haraç görevlisi Hasan b. `Amarrata'yı azlederek yerine Hânî b. Hânî'yi görevlendirdi. Orada bulunan Ebu's-Saydâ, Müslüman olanlardan cizye alınmasını engelledi. Ancak Eşres, Hânî ve diğer görevlilere gönderdiği mektuplarla önceden cizye alınan kişilerden yine cizye alınmasını emretti. Bunun üzerine Müslüman olan mevâlîden tekrar cizye almaya başladılar. Bu uygulamaya tepki gösteren ve daha önce Müslüman olan Soğd halkından 7.000 kişi cizye vermedi ve bunlar topluca Semerkand'ın bir kaç fersah uzağına çekildiler. Ebu's-Saydâ, Rebî b. `Imrân et-Temîmî ve 6 kişilik bir heyet de bu gruba yardım etmek için onların yanına gitti.[21]

Ebu's-Saydâ'nın arkadaşları, Hânî b. Hânî ile savaşmak için bir araya toplandılar ve Ebû Fâtımâ'yı kumandanlığa seçtiler. Ancak fazla zaman geçmeden bunların liderleri yakalandı ve Merv'e gönderildi. Hânî ise cizye konusunda ısrar ediyor ve zayıf Müslümanlardan cizye almaya devam ediyordu. Bunun üzerine Soğd ve Buhara halkı dinden döndüler, Türklerden asker topladılar. Türk Hakanı ile birleşerek Âmul şehri civarında Araplarla savaştılar. Türkler Katan b. Kuteybe komutasındaki Arap ordusu üzerine saldırıp, ordugahın suyunu kestiler. Nakledildiğine göre susuzluktan 700 kişi öldü. Orada bulunan Hâris b. Süreyc askerleri teşvik için öne atıldı ve şöyle bağırdı : *"Kılıçla ölmek dünyada en faziletli iş, Allah katında da en büyük sevaptır. Susuzluktan ölmekten daha hayırlıdır."* Düşman üzerine atıldılar ve onları yendiler. Bu zaferden sonra Eşres b. Abdullah, dinden dönen Buhara halkını kuşattı.[22] Böylece Soğd isyanı bastırılmış oldu.

Soğd isyanı Emevî idaresine karşı Horasan bölgesinde çıkan mahallî bir isyandır. Mevâlîye uygulanan haksız vergi sistemine bir tepki hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Bu isyanın sebepleri arasında diğer sebeplerin yanısıra ekonomik faktörler ön plana çıkmıştır. Bu bölgede yerleşik Arap unsurunun az olması ve İslâm dininin henüz tam manasıyla yerleşmemesi de isyanın diğer sebepleri olarak ifade edilebilir. Haraç ve cizye ile ilgili uygulamalar sadece

---

[20] Zâhiye Kaddûra, s.60.
[21] İbnü'l-Esîr, age, V. 147-148.
[22] Taberî, VII, 576-579 ; İbnü'l-Esîr, V, 148-151.

Soğd bölgesinde değil Buhara'da da sonuçlarını göstermiştir.[23] G.Van Vloten[24]'e göre Hâris b. Süreyc, daha önce Sâbit Kutne ve Ebu's-Saydâ tarafından başlatılan mukavemeti devam ettirmiştir.

2- Hâris b. Süreyc İsyanı:

Hâris b. Süreyc, Emevî idaresine karşı Horasan'da ortaya çıkan önemli bir ayaklanmanın lideridir. Hâris b. Süreyc'in sonradan Horasan'a gelip yerleşen muhâcir Araplardan olduğu ve ilk dönemlerde Türklerle yapılan savaşlarda Arap orduları içerisinde yer aldığı bilinmektedir. Taberî, Hâris'in 116/734 yılında ordudaki görevinden alındığını zikretmektedir.[25]

Hâris b. Süreyc isyanının sebeplerinin başında mevâlîye yüklenen yüksek haraç vergisinin doğurduğu kızgınlık dikkat çekmektedir. Bu açıdan bakıldığında Soğd isyanına yol açan sebeplerin geçerliliğini koruduğu ve aynı faktörlerin Hâris b. Süreyc isyanının çıkmasına yol açtığı yorumunu yapmak mümkündür. Taberî ve İbnü'l-Cevzî'nin naklettiğine göre 115/733 yılında Horasan'da büyük bir kıtlık baş göstermiş, bizzat vali Cüneyd b. Abdurrahman bir dirhem karşılığında, ancak bir ekmek satın alabilmişti. Kıtlık sebebiyle gıda maddelerinin fiyatları yükselmiş, halk pahalılıktan şikayet etmeye başlamıştı.[26]

İşte böyle bir ortamda ortaya çıkan Hâris b. Süreyc'in öncelikli hedefleri İslâm dinini kabul eden mevâlîden cizye vergisinin kaldırılması ve ordudaki çeşitli ödenekler konusunda Araplarla mevâlî arasında eşitlik sağlanması[27] idi. Çağdaş araştırmacılardan Muhammed `Ammara'ya göre bu isyanın esas amaçları şunlardır: Hilâfet nizamında şûra prensibine geri dönmek, hür bir seçim ve bey'at, şehirler ve bölgelerdeki valilerin değiştirilmesi, emniyet görevlilerinin azledilmesi, halkın şehir valilerinin seçimi işine bizzat iştirak etmesi.[28] Buna göre Hâris b. Süreyc hareketi Emevî idaresine karşı bir ayaklanma olmasının yanında, bir ıslah hareketi ve bir demokratikleştirme çabası olarak da yorumlanmaktadır. Hâris ve taraftarları Araplar ile mevâlî arasında eşitliği sağlamak için gayret etmişlerdir. Onlar Horasan bölgesinde Arap-Acem eşitliği fikrini yaymışlardır.[29] Hâris'in isyan hareketine sadece mevâlî gruplarının değil, Emevî idaresi ve valilerin çeşitli icraatlarından ve Arap kabileciliği siyasetlerinden olumsuz olarak etkilenen muhâcir Araplardan Ezd ve Temîm kabilelerinin de destek vermesi dikkat çekmektedir. Ayrıca bazı İran dihkanlarının da Hâris'in etrafında toplandığı bilinmektedir.

---

[23] İbrahim Beydûn, s.109.

[24] Gerlof Van Vloten, Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şîa ve Mesîh Akidesi Üzerine Araştırmalar, çev: M. Said Hatiboğlu, Ankara, 1986, s.40.

[25] Taberî, VIII, 618.

[26] Taberî, VII, 616 ; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* thk: M. Abdülkadir Atâ, vd., Beyrut, 1992, VII, 164.

[27] Abdülaziz ed-Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş,* çev.: Sabri Orman, İstanbul, 1991 s.67-68.

[28] Muhammed `Ammâra, *el-İslâm ve's-Sevra*, 3.baskı, Kahire, 1988, s.236.

[29] Muhammed Emin Sâlih, s.368.

Hâris b. Süreyc insanları Allah (cc)'ın Kitabına, Sünnete ve Âl-i Beyt'ten Rızâ'ya bey'at etmeye çağırarak isyanı başlatmıştır.[30] "Hz. Muhammed'in ailesinden kimden razı olunursa" anlamına gelen "er-Rızâ min Âl-i Muhammed" sloganın içeriği, bütün açıklığıyla ve kesinliğiyle belirtilmiş bir slogan değildi. Çünkü Muhammed ailesi hem Abbasoğullarını, hem de Alioğullarını içeriyordu.[31] Hâris bu hareketiyle Abbâsoğulları taraftarlarını da yanına çekmeyi amaçlamıştır. Her ne kadar Barthold[32], Hâris b. Süreyc'in başlangıçta Emevî hanedanına karşı olmadığı görüşünde ise de Hâris b. Süreyc'in başlangıçtan itibaren Emevî idaresine karşı harekete giriştiği ve bu hususta Abbasoğulları taraftarlarının Ümeyyeoğullarına karşı olan kinlerini ve mevâlînin Emevî idarecilerine karşı kızgınlıklarını iyi kullandığı düşünülebilir.

Hâris b. Süreyc'in isyan girişimi Emevî halifeleri ve Horasan bölgesi valilerini uzun yıllar uğraştırmıştır.[33] Sonunda Hâris, Emevîler'in son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr tarafından Mervan b. Muhammed zamanında 128/746 yılında Merv yakınlarında öldürülmüştür.[34] Böylece bazı aralıklarla on yıldan fazla süren bu hareket sona ermiştir. Horasan'da üç tane Emevî valisi tarafından bastırılmaya çalışılan ve yetersiz kalınan bazı zamanlarda hilâfet merkezinden bile destek gönderilerek sona erdirilen bu isyan mevâlî açısından parlak ve başarılı bir şekilde neticelenmemiştir. Başlangıçta gayr-i Arap unsurların haklı şikayetlerinden yola çıkarak Emevî idaresine karşı bir ayaklanma olarak ortaya çıkan Hâris b. Süreyc isyanı bazı sebeplerden dolayı başarıya ulaşamamıştır. Hâris b. Süreyc'in Emevî valilerine karşı o dönemde henüz müslüman olmayan Türgeş hakanı ile birleşmesi onun taraftar desteğinde bir azalmaya yol açtığı düşünülebilir. Bazı aralıklarla da olsa on yıl gibi uzun bir süre içinde bölgede siyâsî ve askerî yönden şartlar çok değişmiştir. İsyanın çıktığı ilk yıllarda Horasan bölgesindeki Arap egemenliği sarsılmış ve Hâris b. Süreyc birçok şehirde kendisine taraftarlar bulmuştur. Ancak zamanın çok uzaması, zaferin elde edilememesi, şartlardaki bazı değişiklikler ve tüm bunlara karşı Hâris b. Süreyc'in gerekli stratejileri gerçekleştirememesi bu isyan hareketinin başarılı olmasını engelleyen faktörler arasındadır.

Ancak şunu da ilave edelim ki, Hâris'in öldürülmesinden sonra bölgede mevâlî hareketi durmamıştır. Ebû Müslim el-Horasânî'nin Horasan'da uzun

---

[30] Taberî, VII, 619 ; İbnü'l-Cevzî, VII, 169.

[31] Bu konuda geniş bilgi için bkz: Nahide Bozkurt, Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilali, Ankara, 2000, s.38-40.

[32] V.V.Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz.: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1981, s.246.

[33] Hâris b. Süreyc isyanının oluşumu ve seyri hakkında detaylı bilgi için bkz: İsmail Hakkı Atçeken, s. 101-113.

[34] İbnü'l-Esîr, V, 345 ; M.J.Kister, "al-Harith b. Suraydj", The Encyclopaedia of Islam (EI²), Leiden, 1986, III, 224 ; Zâhiye Kaddûra, s.61. Bu arada Hâris'in 126/743-744 veya 127/744-745 yılında öldürüldüğü de nakledilir : bkz: Muhammed Cemâlüddîn Sürûr, *el-Hayâtü's-Siyâsiyye fi'd-Devleti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, Kahire,1960, s.163 ; Abdülmun`im Mâcid, *et-Târîhu's-Siyâsî li'd-Devleti'l-Arabiyye*, 7.baskı, Kahire, 1982, II, 286.

yıllardır gizlice sürdürülen Abbâsî davetinin liderliğine geçmesiyle artık bu davet açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Horasan'da Ümeyyeoğullarına karşı başlatılan Abbâsî ihtilaline[35] Ebû Müslim'in ordusunda birçok mevâlî katılmıştır.[36] Böylece Hâris b. Süreyc isyanı Emevî devletinin doğu bölgesinde Ebû Müslim hareketine bir basamak teşkil etmiş ve burada Ümeyyeoğullarına karşı güçlü bir muhalefet cephesinin oluşmasında rol oynamıştır.

Horasan'da bozulan dengeleri yeniden düzeltmek için bölgeye Hişâm b. Abdülmelik tarafından tayin edilen Nasr b. Seyyâr mâlî konularda ıslahat yapmış bir validir. Siyâsî istikrarı sağlayan Nasr, vergi konusuna eğilmiş ve Müslüman olanlardan cizyeyi kaldırmıştır. Bazı problemlere yol açtığı için dihkanları vergi toplama işinden azletmiştir. Görevliler aleyhinde şikayetleri olanları huzurunda dinlemiş ve haksızlığa uğrayanların sıkıntılarını gidermeye çalışmıştır. Halkın daha önce yapılan sulh anlaşmasına göre vermesi gereken miktarda vergi tahsil etmiştir.[37]

B- Kuzey Afrika Bölgesi ve Berberî İsyanları:

Ömer b. Abdülazîz dönemi sonrası Berberîler ve kendilerine karşı uygulanan adaletsiz bazı uygulamalara karşı çıkardıkları isyanlar hakkında bilgi vermeden önce Berberîlerin o zamana kadar ki durumlarına kısaca göz atmak uygun olacaktır.

Emevîler döneminde Berberîlerin ana yurtları olan Kuzey Afrika'nın fethinden sonra bu bölgeye halifeler tarafından dirayetli ve önemli valiler atanmıştır. Bu valiler genellikle halka iyi davranmışlardır. Örnek vermek gerekirse, Hassan b. Nu`man el-Ğassânî, Abdülmelik b. Mervân tarafından İfrîkıyye'ye tayin edilmiştir. Hassan, burada olumlu icraatlarda bulunmuş ve dîvanları Arapça'ya çevirtip bir araya toplamıştır.[38] Daha sonra valiliğe getirilen Mûsa b. Nusayr, Mağrib bölgesinde askerî seferlere çıkmıştır. İsyan eden Berberîlerin ayaklanmalarını bastırmış ve 12.000'i Berberî olan ve toplam 27.000 bin kişilik ordusuyla Atlas okyanusu kıyılarına kadar ki bölgeleri fethetmiştir. Mûsâ başlangıçta isyanları bastırmak için Berberîlere karşı sert davranmışsa da daha sonra onların İslâm dinini öğrenmeleri için muallim ve mübelliğler tayin etmiştir. O bölgede yaşayan Arapların Berberîlere Kur'an-ı Kerim ve fıkıh öğretmelerini emretmiştir.[39] Süleyman b. Abdülmelik (96-99/714-717) döneminde Mûsa

---

[35] Abbâsî ihtilalinin oluşumu ve gelişimi hakkında fazla bilgi için bkz: Fâruk Ömer, *Tabiatu'd-Da'veti'l-Abbâsiyye (98-132/716-749)*, Beyrut, 1970, s. 109-161; Muhammed Berekât el-Beyelî, *ed-Da'vetu'l-Abbâsiyye,* Kahire, 1986, s.9-62; Muhammed Abdülfettah Ulyân, *Kıyâmu'd-Devleti'l-Abbâsiyye,* 2.baskı, Kahire, 1994, s.37-109 ; Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali*, s.21-90; İsmail Hakkı Atçeken, s.131-141.

[36] M.Cemalüddîn Sürûr, s.166-167.

[37] Hüseyn `Atvân, *el-Ümeviyyûn ve'l-Hilâfe*, Beyrut, 1986, s.195-196.

[38] Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, 5.baskı, Beyrut, 1969, I, 292.

[39] Mûsâ b. Nusayr'ın bölgedeki fetihleri ve faaliyetleri hakkında bkz: İsmail Hakkı Atçeken, *Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr, Ankara*, 2002, s.27-42.

b. Nusayr İfrîkıyye ve Mağrib valiliğinden azledilmiş ve onun yerine buraya Muhammed b. Yezîd el-Kureşî tayin edilmiştir. Muhammed b. Yezîd'in 3 yıl süren valiliği (97-99/715-717) esnasında ılımlı siyâseti sonucu bölgede bir barış ve huzur ortamı meydana gelmiştir. Muhammed, Müslüman olan Berberîleri Araplarla eşit tutmuş, ganimetlerden eşit pay dağıtmıştır.[40]

Ömer b. Abdülazîz'in hilâfetinde İfrîkıyye'ye İsmail b. Ubeydullah b. Ebi'l-Muhâcir tayin edilmiştir. Bu vali, halîfenin zimmîlere ve mevâlîye karşı âdil uygulamalarını bölgeye yansıtmış ve halka iyi davranmıştır. İbn Abdülhakem'in naklettiğine göre İsmâil b. Ubeydullah'ın idaresi sırasında henüz İslâm dinini kabul etmemiş olan Berberîlerin hepsi Müslüman olmuştur.[41] Halîfe Ömer, Berberîler arasında İslâm'ı yaymak için tabiûndan birçok İslâm âlimini bu bölgeye göndermiş ve bunları tebliğ vazifesiyle görevlendirmiştir. Daha önce bu uygulamayı Velîd b. Abdülmelik dönemindeki bu bölge valisi olan Mûsâ b. Nusayr gerçekleştirmiştir.

Yezîd b. Abdülmelik döneminde İfrîkıyye valiliğine Yezîd b. Ebî Müslim tayin edilmiştir. Bu vali Berberîlere karşı sert ve haksız icraatlarda bulunmuş, devletin diğer bölgelerindeki mevâlî politikasına uyarak daha önce İslâm'ı kabul etmiş olan Berberîlerden cizye ve haraç vergisi almıştır.[42] Ayrıca onun Berberîlerden oluşan muhafız birliklerinin ellerine damga vurdurduğu da nakledilmektedir.[43] Tüm bu olumsuz icraatlar sonunda Berberîler 102/ 720 yılında isyan ederek vali Yezîd b. Ebî Müslim'i öldürmüşler ve onun yerine Sicilya seferinde bulunan Muhammed b. Evs'i valiliğe atamışlardır.[44]

Ayaklanmaya girişmeden önce Berberîlerin gayretli birer mücâhit oldukları ve İslâm dini adına K. Afrika ve İspanya'da şevkle savaştıkları bilinmektedir.[45] Buna rağmen Berberîler, Ömer b. Abdülazîz döneminden sonra bölgede görevli olan Arap vali ve memurlar tarafından sanki sadece haraç vermekle mükellef kimselermiş gibi muamele görmelerine tepki göstermişlerdir. Kendilerinin sadece Arap kökenli olmadıkları için daha çok vergi ödemelerinin istenmesine kızmışlardır.[46] Fetihler sonrası Kuzey Afrika ve Endülüs'e yerleşen Araplar, İspanya'ya ilk fâtihler olarak giren Berberîlere devlet yönetiminde gerekli

---

[40] İbn Izârî, *el-Beyânu'l-Muğrib fî Ahbâri Endelüs ve Mağrib,* thk.: G.S.Colin-I. Levi Provençal, Leiden, 1948, I, 47.

[41] İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısr ve Ahbâruhâ,* Kahire, 1991, s.213.

[42] İbnü'l-Esîr, V,101.

[43] İbn Abdülhakem, s.214.

[44] İbn Abdülhakem, s.214-215.

[45] Muhammed Abdülhayy Şa`ban, *Sadru'l-İslâm ve'd-Devletü'l-Ümeviyye (600-750),* Beyrut, 1987, s.167.

[46] J.Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükûtu,* çev: Fikret Işıltan, Ankara, 1963, s.162 ; H. U. Rahman, *İslâm Tarihi Kronolojisi, 570-1000*, çev.: Abidin Büyükköse, İstanbul, 1995, s.151.

yer vermemiş, ganimet dağıtımında kendilerine verimli ovaları ayırırken Berberîlere verimli olmayan arazileri vermişlerdir.[47]

Emevî hanedanının takip ettiği ırkçı ve Arapçı politika sebebiyle mevâlî unsurlardan İslâm'ı kabul edenlerden bile cizye alınması, onlara devlet kademelerinde görev verilmemesi ve adeta ikinci sınıf tebaa muamelesi görmesi, doğuda İranlılar ve Türkler, batıda Berberîler arasında Emevî idaresine karşı kızgınlıkların doğmasına ve bazı ayaklanmaların çıkmasına zemin hazırlamıştır.[48] René Basset'e göre Araplar ile Berberîler arasındaki dostluğun uzun sürmemesinin sebebi, Berberîlerin yaptıkları hizmetin karşılığını yeterli derecede görmemeleri ve Müslüman oldukları halde eşit muamele edilmediğinden şikâyetçi olmalarıdır.[49] Bir diğer Batılı yazar V. J. Parry de benzer görüşler öne sürmektedir.[50]

İşte Berberîler, Hişâm dönemine kısaca panoramasını çizdiğimiz bu dinî, siyâsî ve iktisâdî ortam içerisinde geldiler. Kendilerine karşı izlenen olumsuz politikaya rağmen, Yezîd b. Abdülmelik döneminde 102/720-721'de İfrîkıyye valisi Yezîd b. Ebî Müslim'i öldürmeleri dışında herhangi bir ayaklanma çıkarmamışlardır. Bölgedeki fetihlere ve askerî seferlere katılmışlar ve canla başla savaşmışlardır. İbrahim Beydûn'un da belirttiği gibi[51], Hişâm dönemine kadar İfrîkıyye halkı bir-iki isyan girişimi dışında genel olarak Emevî devletine karşı itaatkar bir şekilde yaşamışlardır. Hişâm döneminin ilk yıllarında Bişr b. Safvân el-Kelbî bu bölgede Araplarla mevâlî arasındaki âdil olmayan uygulamalara son vermiş, ganimetleri her iki kesim arasında eşit olarak dağıtmaya gayret etmiştir.[52]

Bişr b. Safvân'dan sonra yerine Ubeyde b. Abdurrahman es-Sülemî[53] tayin edildi. Bu vali mevâlîye karşı olumsuz icraatlarda bulundu ve çölde yaşayan Berberîlere çeşitli baskınlar düzenleyip onların huzurunu bozdu. Onun kabile asabiyeti güttüğünü ve halk arasında eşit muamele yapmadığını bir şiirle dile getiren Ebu'l-Hattâr bunu mektupla halîfe Hişâm'a gönderince Hişâm, Ubeyde b. Abdurrahman'ı İfrîkıyye ve Mağrib valiliğinden azletti.[54] Hişâm daha sonra bölgeye Mısır'daki haraç âmili Ubeydullah b. Habhâb el-Kaysî'yi tayin etti. Ubeydullah b. Habhâb'ın valiliği Berberîlerin hoşnutsuzluğunun iyice arttı-

---

47 Seyyid Abdülaziz Sâlim, Târîhu'l-Müslimin ve Asâruhum fi'l-Endelüs mine'l-Fethi'l-`Arabî hattâ Sükûti'l-Hilâfeti bi Kurtuba, Beyrut, 1988, s.120 ; S.M.Imamuddîn, Endülüs Siyâsî Tarihi, çev.: Yusuf Yazar, Ankara, 1990, s.55-56.
48 Hakkı Dursun Yıldız, *"Berberîler"*, DİA, İstanbul, 1992, V, 481.
49 René Basset, *"Berberîler"*, İslâm Ansiklopedisi (MEB), İstanbul, 1993, II, 526.
50 V.J.Parry, *"Berbers"*, The Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1986, I, 1175.
51 İbrahim Beydûn, *ed-Devletü'l-Ümeviyye ve'l-Mu`arada*, 2.baskı, Beyrut, 1985, s.180.
52 İbn Abdülhakem, s.215-216 ; Seyyid Abdülaziz Sâlim, *el-Mağribu'l-Kebîr*, İskenderiyye, 1979, II, 295.
53 Bazı kaynaklarda Ubeydullah şeklinde geçmektedir. bkz.: M.es-Seyyid el-Vekîl, *el-Ümeviyyûn beyne'ş-Şark ve'l-Ğarb*, Dımeşk-Beyrut, 1995, II, 91.
54 İbn Izârî, I, 51 ; M.es-Seyyid el-Vekîl, II, 92.

ğı ve isyana kalkıştıkları döneme rastlamaktadır. Ubeydullah, mevâlîye karşı Arapları üstün tutmuş ve bölgede yaşayan Berberîler'e karşı sert politikalar izlemiştir. Sadece Ubeydullah değil, onun tayin ettiği diğer görevliler de Berberîlere karşı sert ve kötü uygulamalarda bulunmuşlardır.

Berberîlerin ayaklanmaya kalkışmalarının bir diğer önemli sebebi ise Hâricî dâîlerinin Kuzey Afrika'ya gelip Berberîleri isyana kışkırtmalarıdır. Nakledildiğine göre Hişâm b. Abdülmelik zamanında Irak'tan gelen Hâricî propagandistler Berberîlerin arasına sızarak onları Emevîler'e karşı isyana teşvik etmişlerdir.[55] Hâricî doktrinleri Berberîler arasında hızla yayılmıştır. Hâricî dâîleri Halîfenin Kureyş'ten olması şartının gerekli olmadığı görüşünü savunarak Berberîleri kışkırtmışlar ve onlara bu bölgede kendi devletlerini kurmaları gerektiği fikrini aşılamışlardır.[56] Hâricîliğin Kuzey Afrika'da yayılmasının iki önemli sebebi vardır: Hâricîler'in siyâsî ve sosyal eşitliği savunan görüşleri, Emevî idaresine karşı olan tavırları Berberî halkının isteklerini aksettirmeye uygun olmasıdır.[57] René Basset'e göre Hâricî doktrini, Berberîlerin şikâyetçi oldukları konuları ihtivâ ediyor ve onların demokratik temayüllerini okşuyordu.[58] İkinci sebep ise; İfrîkıyye'deki yöneticilerle yerli halk olan Berberîler arasında onarılması güç bir kopukluğun meydana gelmesidir. Valiler, onlara karşı şiddetli ve kötü politikalar üretiyorlar; kendilerini fâtih olarak görürken, onları küçümsüyorlardı. Bu sebeple Berberîler kendilerine İslâm'ın eşitlik ve kardeşlik prensibini sunan Hâricîlik mezhebini kısa sürede benimsediler.[59]

Hâricîler ile Berberîler birbirleriyle o derece bütünleşmişlerdi ki, bazı tarihçiler Berberî isyanlarını Berberî-Hâricî isyanları olarak vermektedir.[60] Berberîler, Hâricî propagandistlerin kışkırtmaları sonucu hemen isyana girişmemişler ve onlara şöyle demişlerdi : *"Bizler valilerin, görevlilerin işledikleri kötülükler sebebiyle imamlara muhalefet etmeyiz, bu kötülükleri onlara yüklemeyiz."* Hâricîler onlara *: "Bu valiler ancak o imamların emriyle icraatta bulunuyorlar"* demişlerdi. Berberîler : *"Biz bu durumu yakînen öğrenmedikçe biz bunu kabul etmeyiz"* diye cevap vermişlerdi.

Nakledildiğine göre Meysere el-Midğarî başkanlığında on küsur kişilik Berberî heyeti Şam'a gidip halifenin huzuruna girmek için izin istedi. Halifenin yanına kabul edilme hususunda gecikme ve zorlukla karşılaşınca Hişâm'ın veziri olan Ebraş el-Kelbî'nin yanına gittiler ve ona şöyle dediler : *"Mü'minlerin emîrine söyle ki, bizim valimiz kendi ordusu ve bizimle beraber sefere çıktığı zaman bir ganimet elde ederse bizim dışımızdakilere hisse veriyor ve : 'Onlar*

---

[55] Taberî, V, 253.
[56] Abdülmun`im Mâcid, II, 288 ; Ahmed Emin, I, 293 ; Yusuf el-`Işş, s.296 ; Ömer Ferrûh, *el-Arab ve'l-İslâm fi'l-Havzi'l-Ğarbî mine'l-Bahri'l-Ebyazi'l-Mütevessit,* 2.baskı, Beyrut, 1981, s.138.
[57] Adnan Demircan, *Hâricîler'in Siyâsî Faaliyetleri*, İstanbul, 1996, s.233.
[58] René Basset, *"Berberîler",* İslâm Ansiklopedisi (MEB), II, 526.
[59] Adnan Demircan, *Hâricîler,* s.233.
[60] Meselâ bkz.: Seyyid Emir Ali, *Musavver Târîh-i İslâm,* terc: M. Rauf, İstanbul, 1329, s.140.

buna daha layık' diyor. Biz de: 'Bu durum bizim cihadımızı daha ihlaslı kılar, çünkü biz ganimetten bir şey almadık...' diyoruz. Bir şehri kuşattığımızda komutan bizi ön saflara sürüyor, kendi ordusunu geri bırakıyor. Biz : 'Haydi ileri! Bu durum cihadın faziletini çoğaltır, bizim gibiler kardeşlerinin yerlerini doldurabilir' diyoruz. Bu şekilde onları canımızla koruduk, ihtiyaçlarını yerine getirdik. Sonra mü'minlerin emîrine halis beyaz kürkler imal etmek için, bir kürk uğruna binlerce koyunumuzu öldürdüler. Yine de biz : 'Mü'minlerin emîri için bunlar az bile' diyor ve tahammül ediyorduk. Daha sonra güzel kızlarımızın hepsini elimizden almak için bizi zorluyorlar. Biz onlara : 'Biz de Müslümanız. Bu yaptıklarınızın ne Kitapta ne de Sünnette yeri yok' dedik. Öğrenmek istediğimiz şey şudur: Tüm bu olanlar mü'minlerin emîrinin bilgisi dahilinde mi oluyor? Yoksa onun bunlardan haberi yok mu?"

Berberîlerin bu şikayetlerini ve haklı tepkilerini dinleyen Ebraş el-Kelbî: *"Kolay, bir çaresine bakarız"* dedi. Ancak halîfeden gelecek cevap gecikince Berberî heyetinde bulunanlar isimlerini bir kağıda yazdılar ve şöyle dediler : *"Bunlar bizim isimlerimiz ve neseplerimiz. Şâyet mü'minlerin emîri bizi soracak olursa ona haber verin."* Daha sonra Afrika'ya doğru yola çıktılar. Hişâm'ın valisine karşı ayaklanıp onu öldürdüler ve Kuzey Afrika'yı istilâ etmeye başladılar. Bu ayaklanmayı öğrenen Hişâm bu heyet hakkında bilgi isteyince onların isimleri kendisine verildi. Berberî isyan hareketini başlatan kişilerin o heyettekiler olduğu anlaşılmış oldu.[61] Taberî'de geçen bu rivâyet hem mevâlîye uygulanan politikaları tüm açıklığıyla ortaya koyması, hem de her şeye rağmen Berberîlerin Emevî halifesiyle görüşüp şikayetlerini doğrudan ona iletme isteklerini göstermesi bakımından önemli bir belge olma özelliğine sahiptir.

Berberîlerin yoğun bir şekilde yaşadıkları bir bölge olan Tanca'daki vali Ömer b. Abdullah el-Murâdî, Berberîlere karşı kötü davranmıştır.[62] Bu vali ve görevlileri bölgede vergileri toplama konusunda katı davranmışlar, Berberîlerden aşırı miktarda zekat ve öşür vergisi almaya başlamışlardır. Berberîler İslâm dinini kabul etmelerine rağmen onlardan cizye vergisi bile almışlardır.[63]

Kuzey Afrika'da başlayan bu ayaklanma hareketi daha sonra Endülüs'e de sirâyet etmiş ve 3 yıldan fazla (122-125/740-743) devam etmiştir. Özellikle Hişâm b. Abdülmelik'in son yıllarında ortaya çıkan bu isyanlar, devletin batı bölgelerindeki iç huzuru bozmuş, halîfe Hişâm ayaklanmaların bastırılabilmesi için devletin merkezinden ordular göndermek zorunda kalmıştır.

Berberîlerin Fas'tan Kayravan'a kadar olan geniş bölgeyi kan ve ateşe boğan bu ayaklanmaları yıllarca devam etmiş ve Şam'dan birkaç kez ordu göndermek suretiyle bastırılmıştır. Bu isyanlar sonucunda toplam 180.000 Berberî'nin öldürüldüğü nakledilmektedir.[64] Bu rakam abartılı olarak kabul edilse

---

[61] Taberî, V, 253-254.
[62] İbn Izârî, I, 51-52.
[63] İbn Izârî, I, 51-52 ; Ömer Ferrûh, *el-Arab ve'l-İslâm,* s.138.
[64] İbn Abdülhakem, s.222-223 ; İbnü'l-Esîr, V, 193-194.

bile Berberî isyanlarında ne kadar kan döküldüğünü göstermesi bakımından ilginçtir. Berberî isyanları sonunda Kuzey Afrika ve Endülüs'teki Arap hâkimiyeti sarsılmıştır. Bu hâkimiyetin yeniden sağlanması için yapılan sert ve kanlı savaşlardan sonra bölgedeki Arap nüfûzunun kırılması önlenmiştir. Berberî isyanları fetih hareketlerinde duraklama meydana gelmesine de yol açmıştır. J.J.Sanders'e göre Afrika'da başlayan Berberî isyanı, Arapların Batı Avrupa'daki ilerlemelerine nokta koymuştur.[65]

Berberîlerin şikâyetçi oldukları konular daha çok dinî, siyâsî, sosyal ve iktisâdî alanlarda yoğunlaşıyordu. Onlar Araplarla eşitlik istiyorlar, valilerin adaletsiz ganimet ve vergi politikalarına başkaldırıyorlar, bunların Kur'an ve Sünnette olmadığını öne sürüyorlardı. Çağdaş tarihçilerden Abdülazîz ed-Dûrî'nin de ifade ettiği gibi[66] dinî, siyâsî faktörlerin yanında iktisâdî sıkıntı ve etkenler de göz önünde bulundurulmalıdır. İktisâdî problemler sadece Berberîlerde değil, devletin doğu eyaletleri Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde de görülen bir sıkıntıydı. Bu sıkıntı Horasan'da daha önce incelediğimiz Soğd ve Hâris b. Süreyc isyanlarına sebep olmuştur. Mevâlî ayaklanmalarında dinî ve siyâsî faktörlerden çokça bahsedilirken, bazen iktisâdî faktörlerin göz ardı edildiğini görmekteyiz. Berberî isyanlarının özünde de diğer etkenlerin yanında ekonomik problemlerin önemli rol oynadığı kanaatindeyiz.

Mevâlîye karşı uygulanan haksız uygulamalar ve Arap ırkçılığına karşı bir tepki olarak ortaya çıkan Şuûbiyye hareketi, Emevîler'in son devirlerine doğru gelişme göstermiştir. Şuûbiyye fikrini ilk ortaya atan kişinin Hişâm b. Abdülmelik döneminde yaşayan şair İsmâil b. Yesâr olduğu ifade edilmektedir. Nitekim çağdaş araştırmacılardan Zâhiye Kaddûra da bu görüştedir. İran asıllı bu şâir Acemleri çok öven şiirler söylemiştir. Bir gün Rusâfe'de bulunan Hişâm'ın huzuruna giren İsmail, halifenin kendisinden bir şiir istemesi üzerine Acemleri öven bir şiir söyleyince buna çok kızan Hişâm ona kötü bir söz söylemiş ve bayılıncaya kadar başının havuzdaki suya daldırılmasını istemiştir. Daha sonra huzurundan çıkarılmasını emretmiş ve onu Hicaz'a sürgün etmiştir.[67] Görüldüğü gibi Hişâm, huzurunda Ümeyyeoğulları ya da Arapların methedilmesini beklerken Acemlerin övülmesine içerlemiş ve şâiri cezalandırmıştır. Bu olay Emevî halîfelerinin Arapçılık vasıflarını göstermesi açısından ilginç bir örnektir.

Hişâm dönemi boyunca mevâlî ile ilişkiler inişli-çıkışlı bir seyir takip etmiştir. Bu dönemde bazı valilerin olumsuz hareketleri tepki toplamış, Horasan ve Kuzey Afrika'da bazı isyanlar ortaya çıkmıştır. Ancak özellikle Horasan'da Hişâm'ın son 5 yılında valilik yapan Nasr b. Seyyâr'ın olumlu faaliyetleri mevâlîyi biraz da olsa rahatlatmıştır. Bazı çağdaş araştırmacılara göre Hişâm dönemi önceki devirlere göre mevâlînin nispeten rahatladığı bir devir olmuştur.

---

[65] John J. Sanders, *A History of Medieval Islam,* London, 1965, p.93.
[66] Abdülaziz ed-Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, s.64.
[67] Zâhiye Kaddûra, s.54.

Hüseyn `Atvân'a göre Hişâm, sosyal alanda özellikle Horasan'da mevâlînin durumuyla ilgilenmiş, onların sosyal ve mâlî problemlerini çözmeye çalışmıştır. Horasan'ın genel durumu, komutan ve askerlerin tutumları hakkında bölgeyi iyi tanıyan kişilerden bilgiler edinmiştir.[68] Mevâlînin katıldığı tüm savaşlarda ganimetten pay almaması söz konusu değildir. Mevâlî, Hişâm dönemi boyunca birçok sefere katılmış ve hissesine düşen miktarı almıştır. Daniel Pipes'e göre, 106/724 yılında Semerkand'daki Mevâlî askerler, yapılan sefere artçı olarak katılmışlardır. 110/728'de Kemerce kuşatmasına katılan köle askerler, 112/7730 yılındaki Geçit Savaşı'nda çok önemli yardımlarda bulunmuşlardır. Daha sonra Türklerle yapılan savaşlara da iştirak etmişlerdir.[69] Görüldüğü gibi daha önceki dönemlerde başlayan Arap olmayan unsurların asker olarak Emevî ordusunda yer alması, Hişâm döneminde artarak devam etmiştir.

Bu arada mevâlîden bazı kişiler devlet kademelerindeki görevlere getirilmişlerdir. Örnek vermek gerekirse Hişâm b. Abdülmelik'in kâtibi azatlı kölesi Sâlim idi. Hişâm dönemindeki Irak valilerinden Yusuf b. Ömer es-Sekafî'nin katibi de azatlı bir kölesiydi. Yine Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ın kâtibi Benî Şeyban'ın azatlısı Buhturî b. Mücâhid idi. Hişâm'ın Dîvânü'l-Hatem görevlisi Benü'l-Harîş'in azatlısı Rebî` b. Sâbur'du. Hişâm'ın hâcibi ise azatlısı Ğalib b. Mes`ud idi.[70]

Batılı bir araştırmacının da ifade ettiği gibi[71], Arap olmayan halklar zorla Müslüman yapılmıyordu. Din değiştirmek veya kendi inancını yaşamak konusunda serbestlik söz konusuydu. Yine Arap dilinin konuşulması konusunda da bir zorlama yoktu. Herkes kendi dilini rahatça konuşabiliyordu. Emevî halifeleri içinde Ömer b. Abdülazîz'den sonra özellikle Hişâm döneminde halîfenin ve bazı valilerin katipleriyle dîvan görevlileri arasında Arap olmayan kişiler mevcuttu. O halde mevâlînin Hişâm döneminde tüm haklardan mahrum olduğunu iddia etmenin subjektif bir görüş olduğu kanaatindeyiz. Hişâm döneminde de mevâlîye karşı adaletsiz uygulamalar ve bunun sonucu olarak çıkan bazı isyanlar olmakla birlikte özellikle Horasan bölgesinde Hişâm'ın halifeliğinin son beş yılında (120-125/738-743) Nasr b. Seyyâr'ın bazı olumlu faaliyetleri de gözden uzak tutulmamalıdır.

3- Hişâm b. Abdülmelik Döneminden Sonra Emevîler'in Yıkılışına Kadar Mevâlînin Durumu:

Hişâm b. Abdülmelik'in ölümünden sonra işbaşına gelen Velîd b. Yezîd dönemi (125-126/743-744), Emevîler döneminin yıkılış sürecinin başladığı devirdir. Çünkü Velîd, devlet işleriyle, iç ve dış problemlerle ilgilenmekten daha

---

[68] Hüseyn `Atvân, *el-Ümeviyyûn ve'l-Hilâfe,* s.195.

[69] Daniel Pipes, *Slave Soldiers and Islam,* New Haven and London, 1981, p.128-130.

[70] Mahmud Mikdad, s.261-262; Bu konuda ayrıca bkz: Necdet Hammaş, *"Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zımmîlerin İdaredeki Rolü",* çev: İrfan Aycan, A.Ü.İ.F.Dergisi, XXXVII, Ankara, 1997, s.175-183.

[71] De Lacy O'Leary, s.49.

çok av partileri, at yarışları ve eğlence meclislerinde vakit geçirmiştir. Bu dönemde bazı devlet görevlileri görevlerini kötüye kullanmışlar ve idârî alanda bir takım bozulmalar ortaya çıkmıştır. Arap kabileleri arasındaki mücadeleler daha da şiddetlenmiş, mevâlîye haksız uygulamalar devam etmiştir.

Toplumdaki huzursuzluk şiddetli bir şekilde artınca Emevî ailesi toplanarak Velîd b. Yezîd'in halifelikten azledilmesine ve yerine III. Yezîd b. Velîd b. Abdülmelik'in getirilmesine karar vermiştir. Bunun üzerine II.Velîd, arkadaşlarıyla birlikte çekildiği Filistin'deki Bahra sarayında III.Yezîd b. Velîd b. Abdülmelik ve askerleri tarafından kuşatılmış ve öldürülmüştür.[72] Bu dönemde mevâlînin durumuyla ilgili net bilgilere ulaşamadık. Ancak bu karışık ortamda mevâlînin çoğunlukla kendi bölgelerinde yaşadıkları ve hilâfet merkezindeki yönetim tartışmalarından uzak olduklarını tahmin etmek zor değildir.

II.Velîd'in öldürülmesinden sonra sırasıyla III.Yezîd b. Velîd b. Abdülmelik (126/744) ve onun altı ay sonra ölmesi üzerine İbrahim b. Velîd (126-127/744) işbaşına geçmiştir. Özellikle III. Yezîd, biat töreni sırasında yaptığı konuşmada kendisine Ömer b. Abdülazîz'i örnek aldığını, ağır vergi yüklemeyeceğini, zayıfların kuvvetliler hakkında yapacağı şikayetleri dinleyeceğini söylemiştir. Onun bu olumlu sözlerine rağmen yıkılış sürecine giren Emevî devletinin Filistin, Humus, Şam, Yemâme ve Irak bölgelerinde çeşitli isyanlar çıkmıştır. Üstelik bu yeni halifeye Horasan valisi Nasr b. Seyyâr ve Ermeniyye-Azerbaycan valisi Muhammed b. Mervan biat etmemişlerdir.[73] Dolayısıyla gerek III. Yezîd, gerekse İbrahim b. Velîd dönemlerinde iç isyanlar ve hilâfet merkezindeki kargaşalar ön plana çıkmış, bu karışık ortamda mevâlînin konumunda herhangi bir değişiklik olmamış ve şikayetleri devam etmiştir.

Son Emevî halifesi Mervan b. Muhammed (127-132/744-749), devletin yıkılmaya yüz tuttuğu bir ortamda halifeliğe geçmiştir. Mervan b. Muhammed, önceki halifeler devrinde yıllarca Ermeniyye-Azerbaycan valiliği yapmış, bir çok savaşa komutan olarak katılmış tecrübeli birisidir.[74] Yaklaşık beş yıl süren halifeliği döneminde kabile çekişmeleri, Hâricî isyanları, Hz. Ali soyunun ayaklanma teşebbüsleri ve Abbâsî dâîlerinin propagandalarını gizliden açığa çıkarmaları vb. problemlerle geçmiştir. Hişâm döneminde başlayan ve aralıklarla on yıl kadar süren mevâlî destekli Hâris b. Süreyc isyanı Mervan b. Muhammed'in hilâfetinde bastırılmış ve Hâris b. Süreyc 128/746 yılında Horasan valisi Nasr b. Seyyâr tarafından öldürülmüştür.[75]

---

[72] Velîd b. Yezîd ve faaliyetleri hakkında bkz: Hüseyn Atvân, *Sîretu Velîd b. Yezîd,* Kahire, 1980, s.11-199, 239-364; İrfan Aycan-İbrahim Sarıçam, s.87-88.

[73] Abdüşşâfî Muhammed Abdüllatîf, *el-Âlemül-İslâmî fi'l-Asri'l-Ümevî,* Kahire, 1984, s.203-207; İrfan Aycan-İbrahim Sarıçam, s.88-90.

[74] Mervan b. Muhammed'in halifeliğinden önceki fetihleri ve faaliyetleri için bkz: Sa'dî Ebû Cîb, *Mervân b. Muhammed ve Esbâbu Sükûti'd-Devleti'l-Ümeviyye,* Dımeşk, 1982, s.17-31, 100-105 ; İsmail Hakkı Atçeken, s.172-177 ; Ali Delice, *Mervân b. Muhammed ve Emevî Devletinin Yıkılışı,* (Basılmamış doktora tezi), Sivas, 1998, s.16-75.

[75] İbnü'l-Esîr, V, 345; Zâhiye Kaddûra, s.61.

Öte yandan bu dönemde Kuzey Afrika'da Arap-Berberî mücadelesinin yanında hilâfet merkezinde başlayan ve devletin her bölgesinde etkisini gösteren Kaysî-Yemenî mücadelesi 127/745 yılından başlayarak aralıklarla on yıl kadar devam etmiştir. Üstelik bu olaylar Endülüs'e de sıçrama temayülü göstermiştir.[76] Mevâlînin genel durumunda herhangi bir değişiklik olmadığı, kronik olarak uzun yıllardır devam eden problemlerin sona ermediğini söylemek mümkündür. Her ne kadar Hişâm b. Abdülmelik tarafından 120/738 yılında Horasan bölgesine vali olarak tayin edilen ve Emevîler'in yıkılışına kadar burada valilik yapan Nasr b. Seyyâr'ın daha önce ifade ettiğimiz bazı icraatları mevâlîyi biraz rahatlatmışsa da, uzun yıllar devam eden Hâris b. Süreyc isyanı bu bölgede sükuneti bozmuştur.

Mervan b. Muhammed'in hilâfetindeki önemli olaylardan birisi de, 129/746-747 yılından itibaren Abbâsî ihtilalinin açık propaganda dönemine başlaması ve ihtilalin kitlelerde kolektif ruh haline gelmesidir.[77] 100/718-719 yılında gizli bir şekilde başlayan Abbâsî da'veti, uzun yıllar Horasan bölgesine Sûriye ve Irak'tan gönderilen dâîler vasıtasıyla gizli bir şekilde yürütüldükten sonra Mervan b. Muhammed'in halifeliğinde Ebû Müslim el-Horasânî'nin ihtilal liderliğine geçmesinden sonra açık propaganda ve mücadele dönemi başlamıştır.[78]

Mevâlî kesiminin hilâfete geçme şansı olmadığı için Abbâsî davetçilerin hareketine katılmışlar ve destek vermişlerdir.[79] Abbâsî dâîleri de mevâlînin Emevî idarecilerine olan kızgınlıklarını ve tepkilerini iyi bildikleri için mevâlînin bu tepkisini kendi propagandalarında önemli bir argüman olarak kullanmışlardır. Muhammed b. Ali tarafından tespit edilen Abbâsî da'vetinin en önemli üç prensibinden birisi, "Araplarla mevâlî arasında eşitlik sağlamak" idi.[80] Ayrıca Abbâsî ihtilali organizasyonunda görev alan 12 nakîbten 8 tanesinin Arap, 4 tanesinin mevâlî olduğu ifade edilmektedir.[81] Ancak Fâruk Ömer, 12 nakîbin tamamının Arap olduğu görüşünü öne sürmekte ve nakîblerden bir kısmının mevâlî olduğunu kabul etmemektedir.[82]

Abbâsî da'vet merkezleri olarak Kûfe ve Horasan'ın seçilmesinde bu harekete mevâlînin verdiği destek dikkate alınmıştır. Üstelik Abbâsî ihtilalinin en önemli komutanlarından ve lider kadrolarından olan Ebû Seleme el-Hallal[83] ve

---

[76] Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-I,* Ankara, 1994, s.54.
[77] Nahide Bozkurt, s.63.
[78] Mervan b. Muhammed döneminde Abbâsî da'vetiyle ilgili geniş bilgi için bkz: Muhammed Berekât el-Beyelî, s.26-35; Ali Delice, s.151-186.
[79] Ömer Ferrûh, *Târîhu Sadri'l-İslâm,* s.175-176.
[80] M. Berekât el-Beyelî, s.42-44; M. Abdülfettah Ulyan, s.37-43.
[81] Hasan el-Bâşâ, Dirâsât fî Târîhi'd-Devleti'l-Abbâsiyye, Kahire, 1990, s.7.
[82] bkz: Fâruk Ömer, s.159.
[83] Hakkında fazla bilgi için bkz: İbn Hallikan, *Vefeya'tu'l-A'yan,* thk: İhsan Abbas, Beyrut, 1977, II, 195-197: M. Berekât el-Beyelî, s.15-16 ; Hakkı Dursun Yıldız, *"Ebû Seleme el-Hallâl",* T.D.V.İ.A., İstanbul, 1994, X, 228-229.

milliyeti hakkında tartışmalar olan Ebû Müslim el-Horasânî[84]'nin mevâlî kökenli olma ihtimali oldukça yüksektir. Abbâsî ihtilal liderleri Emevîler döneminde Arap olanlar-Arap olmayanlar ayrımına son vermeye önem göstermişlerdir. Abbâsî hareketinin öncüleri olarak mevâlîden olan kimselere önemli görevler verilmiştir. Ebû Müslim el-Horasânî, ordu dîvanına askerleri kaydederken Emevîler dönemindeki uygulamanın aksine kabilesel orijinlerine göre değil, baba adı ve hangi şehirden olduklarına göre kayda geçirilmesini istemiştir. Bunun doğal sonucu olarak Arap ve mevâlî askerlere verilen maaş pratikte eşit hale gelmiştir.[85]

SONUÇ

Emevîler döneminin kuruluş yıllarından itibaren halifeler ve devlet görevlileri arasında Arapçılık ön plana çıkmış ve Türkler, İranlılar, Berberîler ile diğer Arap olmayan Müslümanlar (**mevâlî**) dinî, siyâsî, askerî, sosyal ve ekonomik açılardan haksızlığa uğratılarak bir bakıma ikinci sınıf insan muamelesi görmüşlerdir. Bu olumsuz uygulamalar Ömer b. Abdülazîz devrine kadar sürmüştür. Emevî halifeleri içinde Ömer b. Abdülazîz, mevâlîye karşı kendisinden önceki halifelerin icraatının aksine davranmıştır. Ömer b. Abdülazîz halife olduktan sonra tüm valilerine birer mektup göndererek mevâlîye karşı insaflı davranmalarını emretmiş, onlardan İslâm dinini kabul edenlerden cizye vergisinin kaldırılmasını istemiştir. Hoşgörülü ve reayasına karşı âdil bir halîfe olan Ömer b. Abdülazîz, İslâm egemenliğini kabul eden gayr-i müslim toplumlar arasında İslâm dininin bir barış ortamında ve tebliğ metoduyla yayılmasına gayret etmiştir. Bu devirde yapılan çeşitli ıslahat girişimleriyle mevâlînin şikayetçi olduğu konular giderilmeye çalışılmıştır. Mevâlîye yüklenen ağır ve haksız vergiler kaldırılmış, Müslüman olan gayr-i Araplardan cizye vergisi alınması âdetine son verilmiştir. Ömer b. Abdülazîz, Araplarla, gayr-i Arap Müslümanlar arasında iyi ilişkiler kurmuş, her iki tarafa da vergi ve muamele konusunda eşit davranmıştır. O, bu uygulamalarıyla devletin gelirlerinin azaldığı konusundaki görevlilerinin şikayetlerini dikkate almamıştır. Mevâlî bu dönemde siyasî, sosyal ve ekonomik açılardan diğer halifeler zamanında görmediği haklara kavuşmuştur. Ömer b. Abdülazîz devri uzun yıllardır adaletsiz ve olumsuz yaklaşımlarla karşılaşan mevâlîye rahat bir nefes aldırmıştır. O halde Ömer b. Abdülazîz devri, Emevîler dönemi boyunca olumsuz mevâli politikalarının olumlu ve âdil uygulamalara dönüşmesi açısından diğerlerinden çok farklı bir devirdir.

Ömer b. Abdülazîz döneminden sonraki Emevî halifeleri genellikle mevâlîye uygulanan yüksek vergileri yeniden koymuşlar, devletin gelirlerinde azalma olduğu gerekçesiyle İslâm'ı kabul eden mevâlîden cizye vergisi almaya

---

[84] Hakkında fazla bilgi için bkz: İbn Hallikan, III, 145-155 ; M. Berekât el-Beyelî, s.25-34; Nahide Bozkurt, s.52-57 ; Nadir Karakuş, *Ebû Müslim el-Horasânî : Kişiliği ve Faaliyetleri,* (Basılmamış doktora tezi), Konya, 1996, s.15-53; Hakkı Dursun Yıldız, *"Ebû Müslim-i Horasânî"*, T.D.V.İ.A., İstanbul, 1994, X, 197-199.

[85] Nahide Bozkurt, s.95.

başlamışlardır. Ayrıca fetihlere katılan ve Müslümanlarla birlikte canla başla savaşan mevâlîye ganimet dağıtımında eşit davranılmamış, Arap-mevâlî ayırımı yapılmıştır. Emevî devletinin doğusunda Türkler ve İranlılara, Kuzey Afrika ve Endülüs'te ise Berberîlere yapılan haksız ve ayırımcı uygulamalar zamanla mevâlînin çeşitli isyanlar çıkarmalarına veya bölgelerinde farklı amaçlarla çıkan isyanları desteklemelerine yol açmıştır. Makalemizde incelediğimiz Horasan bölgesinde Soğd ve Hâris b. Süreyc isyanları, Kuzey Afrika ve Endülüs'teki Berberî isyanlarının en önemli sebeplerinden birisi Emevî idarecilerinin adaletsiz mevâlî politikalarıdır. Emevîler'in son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr gibi bazı Emevî valileri ve idarecileri mevâlînin şikayetçi olduğu konuları düzeltmek için bir takım girişimlerde bulunmuşlardır. Ancak kronik olarak uzun yılların birikimi olan tüm problemleri bir anda çözmek mümkün olamamıştır.

Mevâlînin Emevî idarecilerinin uygulamalarına tepkisi sadece isyanlarla sınırlı kalmamış, Abbâsî ihtilalinin hem içinde yer alarak, hem de bu harekete en büyük desteği vererek Emevî yönetimine olan kızgınlıklarını göstermişlerdir. Abbâsî ihtilalinin başarıya ulaşıp, Emevî hanedanının yıkılmasında mevâlînin katkısının büyüklüğü inkar edilemez bir gerçektir. Abbâsî ihtilali, başlangıcından itibaren İranlılar ve Türklerin yoğun bir şekilde yaşadıkları Horasan bölgesinde önce gizli ve daha sonra açık olarak sürdürülmüş ve mevâlînin büyük desteğiyle sonuca ulaşmıştır. Bu başarıda Abbâsî lider kadrolarının uzun yıllardır haksızlığa uğrayan mevâlîye olumlu yaklaşımları, eşitsizlikleri gidermeye çalışmaları da önemli bir faktördür.

HÂRİKULÂDE OLAYLAR VE İSTİDRÂC / MEKR

Yard. Doç. Dr. Durmuş ÖZBEK[*]

Abstract

Extraordinary Events and Istidraj/Makr

In the Islamic terminology, "adatullah" or "sunnatullah" that governs the material world and according to al-Qur'an, forms the social life and also seem contiuning and repeated are the rules of Allah. The extraordinary events happen as a result of changes in these rules made by Allah. The extraordinary events are divided into two parts: the first part is the unreligious ones such as sıhr, sha'badha and kahana. The second part is the religious ones such as mu'jiza(miracle), irkhas(a marvellous event created by God to indicate the prophethood of the prophets), karamat(a marveellous event showed by a saint"wali" with the permisson of God), istidraj/makr(a marvellous event created by God to increase the punishment of the sinners or the unbelievers on their requests), and ihanat/khidhlan(a marvellous event created by God to punish the sinners and the unbelievers on the cont rary of their requests).

Among these, istidraj means the extraordinary event that Allah has created in the hands of the persons who are openly known as the infidels and commit the sins in order to increase their punishment in accordance with their desire. Makr, kayd, hud'a and mukhada'a (to set up a trap, to cheat), imla and imhal (to give a certain time) are the concepts that havethe close meaning of the istidraj as it has been seen in the story of Firavn.

İslâm inanç esasları Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, kaderine ve hayrın, şerrin Allah tarafından yaratıldığına inanmaktır. Bir insan bunlardan sadece birini veya birkaçını kabul ederse tümünü kabul etmiş olmaz. Fakat bunlardan birini inkâr eden insan tümünü inkâr etmiş olur. Örneğin bir insan peygamberlere iman etmezse diğer iman esaslarına da iman etmemiş kabul edilir. Durum böyle olunca da İslâm inanç esaslarından

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

olan " peygamberlere iman" ın daha özel bir yeri ve önemi olduğu ortaya çıkar. Zira Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara bildiren peygamberlerdir. Biz ancak peygmberlerin bildirmesiyle diğer iman esaslarını, Allah'ın emir ve yasak ettiklerini bilebiliriz. Bir peygamberin, peygamber olduğu da ancak gösterdiği mu'cize ve mu'cizeleriyle bilinir ve kabul edilir. Mu'cize ise " hârikulâde olaylar" dandır. Bu nedenle de " hârikulâde olaylar" ın bilinmesi geklidir.

" Hârikulâde olaylar ": Mu'cize, irhâs, meûnet, kerâmet, istidrâc/mekr, ihânet/hızlân'dır. Bunların dini yönü vardır. Fakat bir de dini yönü bulunmayan fakat "hârikulâde olaylar" dan kabul edilen " sihir ve çeşitleri" vardır. Bunların birbirlerinden farkları vardır. Kelâm açısından " peygamberlere iman" ve buna konu olan "nübüvvet= peygamberlik" çok önemlidir. Zira Yahudiliğin, hristiyanlık; hristiyanlığın da islâmiyet tarafından nesh edilmesiyle geçerli dinin "islâm dini" nin olması gerektiği durumu nübüvvetin önemini göstermektedir. Ayrıca "nübüvvet-imâmet" in bilinmesinde ve karşılaştırılmasında da durum böyledir. Kelâm tarihine bakıldığında " nübüvvet" in en büyük dayanağının " hârikulâde olayalar" olduğu bu konuda yazılan eserlerin çokluğundan da anlaşılmaktadır. İşte biz de konuya eğiliyor önemine uygun olarak da bu makalemizde " hârikulâde olaylar" ile bunlardan "istidrâc"ı ele alıyoruz. Zira bugün isteklerine uygun olarak nimetler verdiği halde Allah'ı inkâr eden bazı insanların elinde meydana gelen hârikalar manasına gelen "istidrâc" ın Allah'ın bir lütfu ve ihsanı olmayıp onlara süre verdiği fakat asla ihmal etmediği, sadece onlara azablarnı artırmaya yönelik olarak meydana getirdiği hârikalar olan "istidrâc/mekr" sahibinin bir " günahkâr " veya " kâfir" oluduğu bilinmeli ve asla unutulmamalıdır. Aksi halde bu dünyada bazı insanların yaptıkları kötülüklerin karşılıksız kalması hatta yaptıkları pek çok kötülüklere rağmen çok iyi, rahat ve bolluklar içinde bir hayat sürmeleri insanlarda adalet duygusunu kaldırır, isyan bile ettirir. Fakat bu insanların, yaptıkları kötülüklerin hesap edileceği ve mutlaka onların hesaba çekileceği; cezalarının verileceği; kendisine kötülük yapılanların da haklarını elde edecekleri gibi ayrıca sabırları ve inançları doğrultusunda sevap kazanıp mükafatlandırılacakları bilinirse, buna inanılırsa o zaman kötülüklere uğrayan insanlar rahatlar. Allah'a da isyan edip sapıtmazlar. Allah'ın âdil olduğu, asla zalim olmadığı gözden kaçmaz, kalblere yerleşir. İşte bu sebeple " hârikulâde olaylar" insanın kendini psikolojik ve sosyolojik olarak tanımasına vesile olması ve yaratılış amacına uyması gerektiği bakımından, kelâm açısından önemlidir, bilinmesi faydalıdır. " Hârikulâde olaylar" ile " istidrâc/mekr" arasındaki ilişkiden ve " sihir" den farkını belirmek için makaleye " hârikulâde olaylar ve istidrâc/mekr" başlığını koyduk. Okuyucuların anlayabileceği bir üslûp takip edeceğiz. Biz önce "Hârikulâde Olaylar" ın sözlük ve terim manalarını sonra da kısımlarını açıklayacağız. Kelimelerin manalarını verirken de yazarlarının ölümlerini vererek ilk kaynaklar ile ellerinde bulunan sözlükleri de gözönünde tutarak fayda sağlamayı benimsedik.

Önce " Hârikulâde Olaylar" ve ihtiva ettiği manaları, sihir ve çeşitlerinden farklarını kısaca, sonra da asıl konu olan "istidrâc/mekr" i, örneğini ve son olarak da neticeyi vereceğiz.

Şimdi kısaca metodik çerçevesini belirttiğimiz üzere açıklamaya çalışacağız.

Kelâm ilmine göre: Fizik âlemi idare eden ilâhî kanun; "âdetullah" veya " sünnetullah" dır. Sosyal hayatı idare edip düzenleyen Allah'ın kanunlarının yine Allah Teâlâ tarafından değiştirilmesiyle meydana gelen olaylara " Hârikulâde" denilmektedir. Başka bir ifade ile alışılmışın üstünde olup, insanda hayranlık hissi uyandıran; belirli anlarda bilinen tabiat kanunlarının yani "sünnetullah" ın bozulmasıyla meydana gelen olaylara " Hârikulâde= Olağanüstü" adı verilmiştir.

Sözlükte hârikulâde (خارق العادة): Arapça bir terkib ve tamlamadır. Hârik (خارق) ve el-Âdet (العادة) kelimelerinden meydana gelmiştir. Tamlamanın ilk kelimesi olan Hârika, H-R-K (خرق) fiilinin ism-i failidir.

Sözlükte hârika (خارقة): İmkânların üstünde olan, hayret uyandıran, her zaman rastlanmayan, olağanüstü özellikler taşıyan, şaşılıp kalınacak şeyler...demektir[1]. H-R-K (خرق) fiili: Birinci babtan: Bozmak, yırtmak, yarmak,

---

[1] el-Ezherî (v. 370/980), Ebu Mansur Muhammed. b. Ahmed, Tehzîbü'l-Lüga, Tahkik: Abdüsselâm Serhan, Muracaa: M. Ali en-Neccâr, Kahire, 1967, c. VII, s. 21-25; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî (395/1004-v. ?), Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Tahkik ve zabt: Abdusselâm M. Hârun, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, 2. baskı (I-VI c. 1969-1972), Kahire, 1970, c. II, s. 172-173; er-Râğıb el-İsfehânî (v. 502/1108), Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Ahmed b. M. b., el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an, Tahkik ve zabt: M. Seyyid Kîlânî, Kahire, 1381/1961, s. 146; İbn Manzûr (v. 711/1311), Ebu'l-Fadl Cemâlü'd-Din M. b. Mükerrem, Lisânü'l-Arab, 1. baskı, bulak, Mısır, 1301/1883, c. XI, s. 359-363; ez-Zebîdî (v. 1205/1790), Ebu'l-Feyz M. b. M. b. Abdirrezzâk el-Murtezâ el-Hüseynî el-Vâsıtî el-Hanefî, Şerhu'l-Kâmûs (Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmûs), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1307/1890 (=1414/1994), c. VI, s. 327-331; Asım Efendi (v. 1235/1819), Ebu'l-Kemâl es-Seyyid Ahmed, el-Okyânûsu'l-Besît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît ve'l-Kâbûsi'l-Vesît, el-Matbaatü'l-Bahriyye, İstanbul, 1305/1887, c. IV, s. 826; el-Müncid fi'l-Lüga ve'l-A'lâm, Dâru'l-Meşrık, 20. baskı, Beyrut, 1969, s. 175; Cübrân Mesûd, er-Râid (Mu'cemün Lügaviyyün Asriyyün), Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn,2. baskı, Beyrut, 1967, s. 603; İbrahim Mustafa ve diğerleri, Mu'cemü'l-Vesît, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989, c. I, s. 229; Ahmed el-Âyed ve diğerleri, el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Esâsiyyü(Lârûs), Tunus, 1988, s. 391-392; Mutçalı, Serdar, el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Hadîs Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık, İstanbul, ts., s. 222-223; Sarı, Mevlüt, el-Mevârid, Araça-Türkçe Lügat, İstanbul, 1970, s. 397; Devellioğlu, Ferid, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara, 1970, s. 395; D. Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, Ankara, 1981, s. 397. Geniş bilgi için bkz. Özbek, Durmuş, Hârikulâde Olaylar (Geniş olarak Mûcize) S. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Konya, 1997, Sayı, VII, s. 168-230:. Bu konuda ansiklopedilerde bilgiler var. Bk. M. Sait Özervarlı, Hârikulâde, DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1997, c. XVI, s. 181-182. Burada: "Hârikulâde" adı altında, Mûcize, İrhâs, Kerâmet, Maûnet, İstidrâc, İhanet, konularında iki sayfada kısa kısa bilgiler verilmektedir.

NOT: "İstidrâc" ve "İhânet" daha önce tarafımdan DİA' ya madde olarak yazılmış fakat ayrı ayrı maddeler halinde yayınlanmadığı için bu makaleler yazılmıştır.

el-Ezherî, a. g. e. c. VII, s. 21-25; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, a. g. e. c. II, s. 229; Râğıb, a. g. e. s. 146; el-Fîrûzâbâdî (v. 817/1414), Mecdü'd-Dîn Ebu Tahir, M. b. Ya'kûb b. M. b. Ömer eş-Şîrâzî eş-Şâfiî, Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz, Mekketü'l-Mükerreme, ts, c. II, s.

delmek, aşmak, katetmek...demek olup, dinde dördüncü babtan geldiği şekliyle kullanılmakta: Dehşete düşmek, şaşırmak, hayret etmek, ahmaklaşmak...gibi" manalara gelmektedir[2]. Tamlamanın ikinci kelimesi olan el-Âdet (العادة): Arapça bir isim olup: Görenek, usûl, tabiat, âdet, alışkanlık, normal olan, alışılmış olan şey... gibi manalara gelmektedir[3].

Terim olarak hârikulâde (خارق العادة): Âdetin üstünde, haricinde; olağanüstü, fevkalâde; sâlih ve velî kişilere nisbet edilen olağandışı haller demektir[4]. Başka bir deyimle hârikulâde: Alışılmışın dışında tabiattaki işleyişi belirli zamanlarda bozan tabiat üstü olaylar için kullanılan terimdir[5].

" Hârikulâde olaylar" İslâm inancında özellikle kelâm ilminde iki kısımdır:

I-Dinî yönü olan hârikulâde olaylar.

II-Dinî yönü olmayan hârikulâde olaylar.

Bunların her birini, çeşitlerini, önce kısa kısa sonra herbirini "İstidrâc/Mekr" den başlayarak genişçe açıklamaya çalışacağız.

I-Dinî yönü olan hârikulâde olaylar şunlardır:

1-MU'CİZE (المعجزة): Arapça bir kelime olup A-C-Z (عجز) sülasi fiilinden türeyen A'-C-Z (اعجز) fiilinin ismi failidir.

453: H-R-K; İbn Manzur, a. g. e. c. XI, s. 359-363; ez-Zebîdî, a. g. e. c. VI, s. 327-331; Asım Efendi, Kâmus Tercemesi, c. IV, s. 826; el-Müncid, s. 175; er-Râid, s. 620; Mutçalı, a. g. e. s. 222-223. el-Ezherî, a. g. e. c. VII, s. 21-25; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, a. g. e. c. II, s. 229; Râgıb, a. g. e. s. 146; el-Fîrûzâbâdî (v. 817/1414), Mecdü'd-Dîn Ebu Tahir, M. b. Ya'kûb b. M. b. Ömer eş-Şîrâzî eş-Şâfiî, Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz, Mekketü'l-Mükerreme, ts, c. II, s. 453: H-R-K; İbn Manzur, a. g. e. c. XI, s. 359-363; ez-Zebîdî, a. g. e. c. VI, s. 327-331; Asım Efendi, Kâmus Tercemesi, c. IV, s. 826; el-Müncid, s. 175; er-Râid, s. 620; Mutçalı, a. g. e. s. 222-223.

2 el-Ezherî, a. g. e. c. VII, s. 21-25; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, a. g. e. c. II, s. 229; Râgıb, a. g. e. s. 146; el-Fîrûzâbâdî (v. 817/1414), Mecdü'd-Dîn Ebu Tahir, M. b. Ya'kûb b. M. b. Ömer eş-Şîrâzî eş-Şâfiî, Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz, Mekketü'l-Mükerreme, ts, c. II, s. 453: H-R-K; İbn Manzur, a. g. e. c. XI, s. 359-363; ez-Zebîdî, a. g. e. c. VI, s. 327-331; Asım Efendi, Kâmus Tercemesi, c. IV, s. 826; el-Müncid, s. 175; er-Râid, s. 620; Mutçalı, a. g. e. s. 222-223. el-Ezherî, a. g. e. c. VII, s. 21-25; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, a. g. e. c. II, s. 229; Râgıb, a. g. e. s. 146; el-Fîrûzâbâdî (v. 817/1414), Mecdü'd-Dîn Ebu Tahir, M. b. Ya'kûb b. M. b. Ömer eş-Şîrâzî eş-Şâfiî, Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz, Mekketü'l-Mükerreme, ts, c. II, s. 453: H-R-K; İbn Manzur, a. g. e. c. XI, s. 359-363; ez-Zebîdî, a. g. e. c. VI, s. 327-331; Asım Efendi, Kâmus Tercemesi, c. IV, s. 826; el-Müncid, s. 175; er-Râid, s. 620; Mutçalı, a. g. e. s. 222-223.

3 Asım Efendi, a. g. e. c. I, s. 1225-1226; er-Râid, s. 991; İbrahim Mustafa ve diğerleri, Mu'cemu'l-Vesît, c. II, s. 634-635; Ahmed el-Âyed ve diğerleri, Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Esâsiyyî, s. 876; Mutçalı, a. g. e., s. 607; Sarı, Mevârid, s. 1062; Devellioğlu, a. g. e. s. 11; Doğan, a. g. e, s. 7.

4 Devellioğlu, a. g. e. s. 395; Sarı, Mevârid, s. 215, 253; M. Sait Şimşek-Tacettin Uzun, arapça-Türkçe Deyimler, Kalıp İfadeler-Atasözleri Sözlüğü, İstanbul, 1991, s. 133.

5 Özervarlı, Hârikulâde, DİA, İstanbul, 1997, c. XVI, s. 181; Özbek, Hârikulâde Olaylar, a. g. dergideki Makale, S. VII, s. 167-168.

Sözlükte mu'cize(المعجزة): Ayet, işâret, delil, isbat, ilahî bir haber veya tebliğ,... demektir.

Sözlükte A-C-Z(عجز): Aciz olmak, aciz kalmak, gücü yetmemek...gibi manalara gelir.

Sözlükte A'-C-Z (اعجز): Aciz bırakmak, aciz kılmak, güçsüz bırakmak, (tartışarak) bozmak, hükümsüz bırakmak...gibi manalara gelmektedir[6].

Terim olarak mu'cize (المعجزة): Peygamberlik iddiasında bulunan bir zâtın iddiasının doğruluğunu tasdik etmek için Allah Teâlâ'nın onun elinde ızhar ettiği, bilinen tabiat kanunları ve âdetleri üstünde meydana gelen hârikulâde bir olaydır[7]. Mu'cizeler çeşitlidir:

1-a)Hissî-Maddî Mu'cizeler, b)Aklî-Manevî Mu'cizeler.

2-a)Helâk Mu'cizeleri, b)Hidâyet Mu'cizeleri.

3-Mü'minlere Yönelik Mu'cizeler.

4-Kâfirlere Yönelik Mu'cizeler.

Örnek olarak bunlardan sadece " hissî-maddî Mu'cizeler" den ve önemli olanlarından bazılarının başlıklarını vermekle yetineceğiz:

a-Hz. Salih'in kayadan deve çıkarma mu'cizesi[8].

---

[6] el-Ezherî, a. g. e. Tahkik ve takdim: Abdusselâm M. Hârûn, Dâru'l-Mısriyye, Mısır, 1964, c. I, s. 340-341: A-C-Z ve A'-C-Z; Fâris b. Zekeriyya er-Râzî, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, c.IV, s. 232: A-C-Z ve Mu'cize; Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 322: AC-Z, A'-C-Z; İbn Manzur, a. g. e. c. VII, s. 236-237; el-Fîrûzâbâdî (v. 817/1414), Mecdü'd-Dîn Ebu Tahir, M. b. Ya'kûb b. M. b. Ömer eş-Şîrâzî eş-Şâfiî, el-Kâmûsu'l-Muhît ve'l-Kâbûsü'l-Vesît fi'l-Lüga, Dâru'l-İlm, Beyrut, ts. c. II, s. 180-181: A-C-Z; et-Tehânevî (v. 1158/1745), Muhammed Ali b. Ali, Tashih: el-Mevlevî M. Vecîh-el-Mevlevî Abdulhak-el-Mevlevî Gulâm Kâdir, Kitabü Keşşâf Istılâhâti'l-Fünûn, İstanbul, 1984, c. II, s. 975; ez-Zebîdî, Şerhu'l-Kâmûs (Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs), c. IV, s. 48-53: A-C-Z (5. babtan gelir), A'-C-Z: s. 52-53; Asım Efendi, a. g. e. c. II, s. 819-821; el-Cevherî (v. 1005?/1596?), Ebu Nasr İsmâil b. Hammâd, Tahkik: Ahmed Abdulğafûr Attâr, es-Sıhâh (Tâcu'l-Lügati ve Sıhâhu'l-Arabiyyeti), I-VI c. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Neşr: es-Seyyid Hasen Şerbetlî, Mısır, ts. c. I, s. 880: A-C-Z. s. 881: A'-C-Z (el-Cevherî, a. g. e. I-II c. İstanbul, 1282/1865 c. I, s. 431: A-C-Z); İbrahim Mustafa ve diğerleri, el-Mu'cemu'l-Vesît, c. II, s. 585; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Esâsiyyü (Lârûs), s. 822; Mutçalı, a. g. e. s. 550-551; Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, Kelâm, Tarih-Ekoller-Problemler, Tekin Dağıtım, 5. baskı, Konya, 2001, s. 370-385; Geniş bilgi için bk. Özbek, Hârikulâde Olaylar, a. g. dergideki makale, Sayı, 7, s. 167-230 (Mu'cize: 174-230).

[7] el-Ezherî, a. g. e. c. I, s. 340; Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 322; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, c. II, s. 180-181; Cürcânî (v. 816/1413), es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. M. Ali el-Hüseynî, Ta'rîfât, Matbaat-ı Ahmed Kâmil, İstanbul, 1327/1909, s. 148; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, I-III c, İstanbul, 1311/1894, c. III, s. 177; Teftâzânî (v. 793/1391, Mes'ûd b. Ömer b. Abdillah Sa'du'd-Dîn, Şerhu'l-Makâsıd, Matbaatu el-Hâcı Muharrem Efend, I-II, İstanbul, 1305/1887, c. II, s. 176; Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, İstanbul, 1317/1899, s. 72; ez-Zebîdî, a. g. e. c. IV, s. 52; el-Cevherî, es-Sıhâh, Mısır, ts, c. I, s. 881; eş-Şeyh İbrahim Celhûm-eş-Şeyh Abdüsselâm Hammâd, Mu'cizâtü'r-Resûl (S. A. V.) Ve Delâilü Sıdkı Nübüvvetihi, 2. baskı, Nâşir: ed-Dârü'l-Mısriyyetü'l- Lübnâniyyetü, Kahire, 1994, s. 7; Geniş bilgii için bk. Özbek, Hârikulêde Olaylar, a. g. dergideki makale, S. 7, s. 173; Mu'cize'nin başka tarifleri için bk. Özbek, a. g. dergideki makale, S. 7, s. 179-182.

[8] Şuarâ, 26/143-144 ve 154-158.

b-Hz. İbrahim ateşe atıldığı halde yanmaması mu'cizesi[9].

c-Hz. Mûsâ'nın Asâsı'nın yılan olma mu'cizesi[10].

d-Hz. İsâ'nın Allah'ın izni ile " Çamura kuş şeklini verip üflemesiyle kuş olması; Anadan doğma köre ve abraşlara(alaca hastalığına yakalananlara) dua edip elini sürmesiyle iyileştirmesi;Ölüleri diriltmesi gibi mu'cizeleri[11].

e-Hz. Muhammed'in parmağı ile ayı ikiye bölme mu'cizesi...gibi[12].

2-İRHÂS (الارحاص): Arapça bir kelime olup R-H-S (رهص) kökünden türeyen "E-R-H-S (ارهص)" fiilinden isimdir, mastardır.

Sözlükte R-H-S (رهص): Zorla almak, desteklemek, yormak, çok sıkmak, kınamak, acele etmek, bir şeyi sıkmak ve sıkıştırmak, sağlamlık. sabitlik, isabet ettirmek, ulaşmak, elde etmek, azarlamak, paylamak, tekdir etmek, kınamak, acele ettirmek, hızlandırmak... demektir[13]. Bu kökten türeyen irhâs: E-R-H-S (ارهص) fiilinin mastarıdır.

Sözlükte E-R-H-S: Desteklemek, güçlendirmek, sağlam yapmak, meydana getirmek, kurmak, ısrar etmek, tesbit etmek, bir kimseyi hayır kaynağı kılmak... demektir[14].

Terim olarak irhâs (الارهاص): Peygamberliğe aday olan zâtın, peygamber olarak gönderileceğine delâlet eden hârikulâde bir olaydır. Bu tür olayların peygamberliğe bir çeşit hazırlık oluşturduğu kabul edilmekte olup, kendisine peygamberlik gelmeden önce meydana gelmektedir[15] :

---

[9] Enbiya, 21/66-69.

[10] A'râf, 7/104-119.

[11] Mâide, 5/110; Âl-i İmrân, 3/49.

[12] Kamer, 54/1-2. Bk. Said Havva, el-Esâsü fi's-Sünne, Siyretü'n-Nebeviyye, Çevirenler: Abdurrahim Ali Vural ve diğerleri, İstanbul, 1991, c. I, s. 349-353: Ayın ikiye ayrılması ile ilgili hadisler: 119-123 beş adet (Buhari, Müslim ve Tirmizî (sahih, hasendir diyor); Çantay, Hasan Basri, Kur'an-ı Hakîm Ve Meâl-i Kerîm, İstanbul, 6. baskı, 1969, c. III, s. 979 ve dipnot no: 4: Çeşitli görüşler ve mu'cize oluşunun delilleri var.

[13] el-Ezherî, a. g. e. tahkik: M. Abdulmün'ım Hafacâ-Mahmûd Ferec el-Ukde, Müraca'a: Ali M. el-Becavî, Kahire, 1967, c. VI, s. 110-111; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, c. II, s. 449; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Kitâbü Mücmeli'l-Lüga, Tahkik: Şehâbüddin Ebu Amr, Beyrut, 1994, s. 302; ez-Zemahşerî (v. 538/1143), Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Havârizmî, Esâsu'l-Belâğa, Beyrut, 1992, s. 261; İbn Manzur, a. g. e. Beyrut, ts. c. V, s. 44; el-Fîrûzâbâdî, a. g. e. c. II, s. 305; Asım Efendi, a. g. e. c. II, s. 1181; Topaloglu, Bekir-Karaman, Hayreddin, Arapça-Türkçe Yeni Kâmûs, 2. baskı, İstanbul, 1967, s. 155.

[14] el-Ezherî, a. g. e. c. VI, s. 110-111; ez-Zemahşerî, a. g. e. s. 261; İbn Manzûr, a. g. e. Beyrut, ts. c. V, s. 44; Cürcânî, et-Ta'rîfât,Tahkîk ve Ta'lîk: Dr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1407/1987, s. 38: İrhâs; el-Fîrûzâbâdî, a. g. e. c. II, s. 305; et-Tehânevî, a. g. e. c. II, s. 563; Asım Efendi, a. g. e. c. II, s. 1181; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Esâsiyyü, s. 554; İbrahim Mustafa ve diğerleri, el-Mu'cemü'l-Vesît, c. I, s. 377; Halil el-Cürr, Lârûs, el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Hadîs, Paris, 1983, s. 67; Devellioğlu, Ferit, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara, 1970, s. 533;; Ethem Cebecioğ lu, Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara, 1997, s. 399; Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991, s. 252; Topaloğlu-Karaman, a. g. e. s. 155.

[15] Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Kelâm İlmi Ve İslâm Akâidi, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980, s. 297, dpn. 8 ve s. 317, dpn. 14/2; Cürcânî, et-Ta'rîfât, Beyrut,

a-Hz.İsâ'nın daha beşikte iken yani doğduktan hemen sonra konuşması[16].

b-Peygamber olmadan önce, Hz. Muhammed'in üzerinde kendisini bir bulutun takip ederek gölgelemesi... gibi[17]. İrhâs ile mu'cize arasında farklar vardır[18].

3-KERÂMET (الكرامة): Arapça bir kelimedir. K-R-M (ك ر م)fiilinin beşinci babından gelir, isimdir, mastardır.

Sözlükte kerâmet (الكرامة): İzzet, şeref, iyilik, güzellik, lütüf, ihsân, affetme, bağışlama, cömertlik... gibi manalara gelmektedir[19].

Terim olarak kerâmet (الكرامة): İlahî emirleri dikkatle yerine getiren,yasaklardan titizlikle kaçınan ve Allah'a ibadet ve taatla,zühd ve takvâ ile yaklaşan, bazı büyük zevattan sadır olan " hârikulâde" bir olaydır[20].

1987, s. 38: İrhâs; el-Bâcûrî (v. 1227/1860), İbrahim b. M. b. Ahmed el-Mısrî eş-Şâfiî, Düzenleyen: M. Edîb el-Kîylânî-Abdulkerîm Tettân, Şerhu Cevhereti't-Tevhîd, Mektebetü'l-Gazâlî, Dımaşk, 1972, s. 299; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 391.

[16] Meryem, 19/30-33.

[17] Pezdevî (v. 494/1100), Ebu'l-Yusr Muhammed, Usûlü'd-Din, Terceme eden, Gölcük, Şerafeddin, Ehl-i Sünnet Akâidi, İstanbul, 1980, s. 141; Teftâzânî, a. g. e. Haz., Uludağ, a. g. e. s. 297, dpn. 8 ve s. 317, dpn. 14/2; Kastalânî (v. 923/1517), Ebu'l-Abbâs Ahmed b. M. : el-Mevâhibü'l-Ledünniyye Tercemesi Meâlim el-Yakîn (Terceme eden: Şair Abdulbâkî), I-II c. İstanbul, 1322-1326/1904-1908, c. I, s. 26; Gölcük-Top rak, a. g. e. s. 391.

[18] eş-Şeyh İbrahim Celhûm- eş-Şeyh Abdüsselâm Hammâd, a. g. e. s. 11-12.

[19] el-Ezherî, Tehzîbü'l-Lüga, tahkik: Ali Hasen, müraca'a: M. Ali en-Neccâr, Kahire, 1967, c. X, s. 233-236; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga, Mısır, 1972, c. V, s. 171-172; Fâris b. Zekeriyyâ, Kitabü Mücmeli'l-Lüga, s. 620; Zemahşerî, a. g. e. s. 541; Ragıb el-İsfehânî, a. g. e., s. 428-429; İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, Bulak, Mısır, 1303/1885, c. XV, s. 414-419: KERÂMET: KERUME كرمden, 5. babtan gelmektedir; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-Muhît, Beyrut, ts. c. IV, s. 170; el-Fîrûzâbâdî, Besâiru Zevi't-Temyîzi fi Letâifi'l-Kitabi'l-Azîz, tahkik: M. Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l- İlmiyye, Beyrut, ts. c. IV, s. 343; er-Râzî, M. b. Ebî Bekr b. : İzahu Muhtasârı's-Sıhâh, tahkik: Nedîm Maraşlî-Üsâme Maraşlî-Adil Maraşlî, Neşreden: Vehbe ez-Zühaylî, Dımaşk, 1997, s. 376: K-R-M ve 386: Velî; Asım Efendi, Tercümetü'l-Kâmûs, c. IV, s. 463-465; İ. Mustafa ve diğerleri, el-Mu'cemü'l-Vesît, s. 784; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-Esâsiyyü, s. 1037; Sarı, Mevlüt, el-Mevârid (Arapça-Türkçe Lügat), Bahar Yayınları, İstanbul, 1980, s. 1302-1303; el-Müncid, s. 6820; Cübrân Mes'ûd, er-Râid, s. 1237; Devellioğlu, a. g. e. s. 609; Mutçalı, a. g. e. s. 756-757.

[20] el-Ezherî, a. g. e. c. X, s. 236-238; en-Nesefî (v. 508/1114), Ebu'l-Mu'în Meymûn b. M. : Tebsîretü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn, tahkîk ve ta'lîk: Claude Selame, I- II c. Dımeşk, 1993, c. I, s. 436 (el-Kelâmü fi İsbâti Kerâmâti'l-Evliyâi); es-Sâbûnî (v. 580/1184), Nureddin, el-Bidâye fi Usûli'd-Din, Terceme Eden: Topaloğlu, Bekir, Mâturidiyye Akâidi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 183, Baskı yeri ve tarihi yok, s. 124, dpn. no 50 ve s. 204; Fahrü'd-Din er-Râzî (v. 606/1210), Ebu Abdillah M. b. Ömer, et-Tefsirü'l-Kebîr, 2. baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran, ts. c. XIV, s. 173; İbn Manzur, a. g. e. c. XV, s. 414, 415, 416, 419; Cürcânî, Ta'rîfât, İstanbul, 1909, s. 123; Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsıd, c. II, s. 203; Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, Haz: Uludağ, a. g. e. s. 297, dpn. 8 ve s. 317, dpn. 3; Tehânevî, a. g. e. c. II, s. 1266; Lekkânî (v. 1047/1637), Abdüsselâm b. İbrahim, Şerhu Cevhereti't-Tevhîd (İthâfü'l-Mürîd bi Cevhereti't-Tevhîd), Müellif: M. Muhyiddin Abdülhamid: en-Nizâmü'l-Ferîd, bi Tahkiki Cevhereti't-Tevhîd, Kahire, 1955, s. 205; Girîdî (Giritli) Sırrı Paşa (v. 1895), Nakdü'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm, İstanbul, 1310/1893, s. 311; Gölcü k-Toprak, a. g. e. s. 386, 389; eş-Şeyh İbrahim Celhûm-eş-Şeyh Abdüsselâm Hammâd, a. g. e. s. 13; Selvi, Dilaver, İslâm'da Velâyet Ve Kerâmet, Umran Ya-

Kerâmet genel olarak, Kevnî(sûrî) ve Mânevî(kalbî) olmak üzere iki çeşittir. Şöyle ki:

1-Kevnî ve Sûrî Kerâmet: Hissî ve maddî kerâmet de denilir. Zira bu kerâmet şekli duyu organlarıyla hissedildiği, gözle görüldüğü, elle tutulabilen işlerde meydana geldiği için bu isimler verlmiştir. Bunlar havada uçmak, su üzerinde yürümek, ateşte yanmamak, uzak yerlere araçsız ve vasıtasız olarak çabucak ulaşıvermek, kalblerden gönüllerden geçeni bilivermek, olacak ve olmakta olan olayları haber vermek... gibi insanların dillerinden düşürmediği kerâmetlerdir. Özellikle cahil olup ilim ve irfan sahibi olmayan kişilerin itibar ettiği hârikulâde olaylardır. Sûfiler, gerçek müminler ve velîler bu türden olaylarla asla ilgilenmezler, önem vermezler[21].

2-Ma'nevî, Kalbî ve Hakiki Kerâmet: Bu kerâmet şekli maddî olmadığından gözle görülmez, duyu organlarıyla hissedilmez. Zira bu kerâmet Allah'ı bilip, tanıyan, O'na samimî olarak gönülden bağlanan, istikamet sahibi olup ihsan makamına erişen, emir ve yasaklarını tam olarak yerine getiren, Allah'ın dostu ve sevgili kullarında meydana gelen olağanüstü olaylardır. Kısaca: İlim, irfan, marifet ve ahlâk ile ilgili kerâmettir[22].

Sâlih amel işleyen müminin elinde meydana gelen olağanüstü bir olay olan keramet, Velîlerin elinde meydana gelir. Peygamberlerin elinde meydana gelirse "Mu'cize" olur.

Burada "hârikulâde olaylar" ile ilgisi olması nedeniyle kısa da olsa " Velî" konusuna değinmekte fayda görüyorum.

VELİ (الولي): Arapça bir kelimedir. Velâ (Velî)-Yelî-Velyen-Velâyeten (Vilâyeten) (ولي- يلي – وليا - ولاية) mastarından " Feîl" vezninde gelen bir isimdir. İsm-i fail ve ism-i meful manalarında kullanılmaktadır. Velî'nin çoğulu Evliyâ(أولياء) dır.

Sözlükte velî (الولي): İsm-i fail manasında kullanılırsa: Allah'ın dostu olan kişi; İsm-i meful manasında kullanılırsa: Dostu Allah olan kişi demektir ki Allah'ın yakını, sevgilisidir.

Genel olarak velî (الولي): Yardımcı, müttefik, tâbi(uyan), muhib(seven), sadîk, hısım, akraba, muhsin(iyilik yapan, iyilik sahibi), muti'(itaatkâr),

yınları, İstanbul, 1990, s. 212-213; Ayhan, Bekir, Tasavvufta Mu'cize Ve Kerâmet, Yüksek Lisans Tezi (Basılmamış), Danışman: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlı Urfa, 1995, s. 24; Cebecioğlu, a. g. e. s. 446; Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 283; el-Bâcûrî, a. g. e. s. 298; Özbek, a. g. dergideki makale, S. 7, s. 173.

[21] Selvi, a. g. e. s. 234; Ayhan, a. g. tez (basılmamış), s. 131; Gündoğdu, Cengiz, Tasavvufta Velâyet Kavramı, Yüksek Lisans tezi (basılmamış), Danışman: Osman Türer, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1992, s. 84-85; Uludağ, a. g. e. s. 283; Cebecioğlu, a. g. e. s. 446.

[22] Selvi, a. g. e. s. 234; Ayhan, a. g. tez (basılmamış), s. 131-136; Cengiz, a. g. tez (basılmamış), s. 85; Uludağ, a. g. e. s. 283-284; Cebecioğlu, a. g. e. s. 446.

müslümanlar yanında siyreti iyi olan, Allah yanında cömert olan, tahammüllü(sabırlı)...gibi manalara gelmektedir[23].

Terim olarak velî (الولي): Allah'ı bilen, mümkün ölçüde zât ve sıfatlarıyla tanıyan, kötülüklerden ve günahlardan kaçınan, taat ve ibadetlere devam eden, emir ve yasaklarına uyan, dünyevî lezzetlere ve şehvetlere, gafletlere, oyun ve eğlencelere dalmaktan yüz çeviren, sadece dünyaya tamah etmeyen, kalbine yönelen, daima mevlâsını zikreden, takvâ sahibi kişidir[24].

Teftâzânî'ye göre Velî (الولي): Allah'ı ve sıfatlarını tanıyan, ibadet ve taatlara devam eden, kötülüklerden ve günahlardan kaçınan, devamlı ibadet ve taat üzere olan, lezzetlere ve şehvetlere, dalmayan, takvâ sahibi kişidir[25].

Allah'ın sevgili kullarından olan velî'de meydana gelen hârikulâde olayın, kerâmetin örnekleri Kur'an-ı Kerim'de ve hadîs-i Şeriflerde bulunmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'den "kerâmet" e örnekler: [26] a-Hz. Zekeriyyâ'nın himayesine aldığı Hz. Meryem'in yanına her gittiğinde, yaz ve kışa ait yiyecekler bulması[27]. b-Hz. Süleyman'ın, Seba Melikesi Belkıs'ın tahtını kendisine kimin getirebileceğini sorması üzerine Cinlerden bir İfrît'in: "Sen yerinden kalkmadan önce sana onu getiririm" demesine karşılık Kitabın bilgisine sahip olan kişi(kendi veziri ve kâtibi olan Asaf): "Gözünü açıp kapamadan ben onu sana getiririm" demesiyle birlikte tahtı getirivermesi...gibi[28].

---

[23] el-Ezherî, a. g. e. c. XV, s. 447-454 (Özellikle s. 449-450); Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, c. VI, s. 141-142; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Kitabü Mücmeli'l-Lüga, s. 762; Ragıb el-isfehânî, a. g. e. s. 533-535 (Özellikle s. 535: İsm-i fail ve İsm-i meful manasına geldiğine ayetler verilmiştir.); ez-Zemahşerî, Esâsü'l-Belâğa, s. 689; Fahrü'd-Din er-Râzî, a. g. e. c. XXI, s. 84 (el-Mukaddimetü'l-ûlâ): Fail ve meful manasını hakkında geniş bilgi var; İbn Manzur, a. g. e. c. XV, s. 406-415 (Özellikle s. 411); el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. V, s. 280-284; et-Tehânevî, a. g. e. c. II, s. 1528; Asım Efendi, Tercemetü'l-Kâmûs, c. IV, s. 1223-1223; Ebu Bekr er-Râzî, a. g. e. s. 486; İ. Mustafa ve diğerleri, a. g. e. s. 1057; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, a. g. e. s. 1333; Yazarı yok, el-Müncidü'l-Ebcedi, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1967, s. 1166: on taneden fazla manası var. ; Mutçalı, a. g. e. s. 1012: Otuzdan fazla manası var; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 386; Gündoğdu, a. g. tez, basılmamış, s. 1-2; Selvi, a. g. e. s. 11.

[24] Ebu Hanife (v. 150/767), Numan b. Sabit b. Zûtâ b. Mâh, el-Fıkhu'l-Ekber, Şerheden: Aliyyü'l-Kârî: Fıkh-ı Ekber Aliyyü'l-Kârî Şerhi, Tercüme Eden: Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, s. 191; el-ûşî (v. 575/1179), Sırâcuddin Ali b. Osman Fergânî (Ferganalı), Kasîdetü'l-Emâlî Şerheden: Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Sultan M., Şerhu Kasîdeti Bedi'l-Emâlî, İstanbul, ts. s. 23, Beyt no 32; el-Lekkânî, Abdusselâm b. İbrahim, a. g. e. s. 205.

[25] Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsıd, c. II, s. 203; Cürcânî, Ta'rîfât, İstanbul, 1909, s. 172; en-Nebhânî (1350/1931), Yusuf b. İsmâil, Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ, tahkik: İbrahim Atve, I-II c. 1. baskı, Mısır, 1381/1962, Önsöz, s. 7 ; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 386, 390.

[26] Kerâmetlere örnekler için bk. : Selvi, a. g. e. s. 269-279 (Kur'an-ı Kerim'de, Hadis'de, Ashab'da, Selef'de); Gündoğdu, a. g. tez (basılmamış), s. 81-83: Kerâmetin hak olduğuna dair Kur'an'dan ve Sünnet'ten Delilleri ile Sahabiler'de zuhur eden kerâmetler var. ; Ayhan, a. g. tez (basılmamış), s. 150-179: Kur'an'dan, Sünnet'ten ve Evliyâ'dan kerâmetler var. ; en-Nebhânî, a. g. e. 640+611 sayfa.

[27] Bkz. Âl-i İmrân, 3 /37.

[28] Bkz. Neml, 27/38-40. Keramet ve Veli konusunda geniş bilgi için bkz. Şevkânî (v. 1250/1834, Muhammed b. Ali b. : Velâyetullah, Hazırlayan: Abdü'l-Vahid Metin, Allah Dostları, İstanbul,

Kerâmet ile mu'cize arasında farklar vardır[29].

4-MEÛNET(=MAÛNET): (المعونة): Arapça bir kelimedir. ÂNE / AVN (عون/عان = Orta yaşta olmak), kökünden türeyen EÂNE (اعان) den isimdir, mastardır.

Sözlükte EÂNE (اعان): Yardım etmek, yardımcı olmak, kolaylık göstermek...demektir. Meûnet de: yardım, medet ve kolaylık...gibi manalara gelir. Meûne, "Mekûle" veznindedir. el-Ferrâ(207/822), Ebu Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd ise : "Meûn" kelimesi, "Meûne" den çoğuldur, demiş[30]. Meûnet, AVN (عون) den gelir. Bu konudaki görüşlerden ikisi şöyledir:

1-el-Ezherî(v. 370/980) ve aynı görüşte olan bazı nahiv bilginleri: Meûnet, "Mefulet" veznindedir, demişlerdir.

2-Bazı nahiv bilginleri: Meûnet, şaz bir kelimedir. Zira "Meful" vezninin sonunda "he" yoktur, müzekker bir kelimede de bulunmaz, "Meûn" şeklindedir. "Meûne" kelimesinin çoğulu: "meûn" dur, demişlerdir. Kısaca: "Meûnet" kelimesi,"AVN) kökünden gelen bir isimdir, mastardır. Çoğulu: Meûnât, Meâvin'dir.

Sözlükte meûnet (المعونة): Yardım, kolaylık, destek, medet... gibi manalara gelmektedir[31].

Terim olarak meûnet (المعونة): Peygamberlik dahil herhangi bir iddiada bulunmaksızın velîlik derecesine varmamış, amelleri, davranışları ve ahlâkı güzel olan müslümanlardan bazılarını, belâlardan, musîbetlerden, felâketlerden, sıkıntılardan kurtarmak için Allah'ın onların elinde meydana getirdiği hârikalardır[32]. Böyle ihlaslı, istikâmet sahibi salih müslümanları karşılaştıkları sıkıntılardan, zorluklardan kurtarmak ve geçimlerini kolayca sağlamaları, Allah'ın onlara bir lütfu ve yardımıdır. Bunların, karşısındaki kimselerden bazılarının maksat ve gayelerini hemen anlayıp açıklamaları; Allah'a yaptıkları dualarının hemen kabul edilip halk tarafından bizzat görülmesi; onları, insanlar arasında kendilerine karşı yapılacak kötülüklerden

1996, Kerâmetlere Örnekler: s. 34-41 (dpn. 42-74) ; Selvi, a. g. e. s. 199-250(Kerâmetlere örnekler); Ayhan, a. g. tez (basılmamış), s. 150-179 (5. Bölüm: Kitap Ve Sünnettte Kerâmet).

29 el-Bâcûrî, a. g. e. s. 298; eş-Şeyh İbrahim Celhûm-eş-Şeyh Abdüsselâm Hammâd, a. g. e. s. 13-14; Lekkânî, Abdusselâm b. İbrahim, a. g. e. s. 207; Selvi, a. g. e. s. 251-260 (Mu'cize ile Kerâmet'in birleştikleri ve ayrıldıkları noktalar); Ayhan, a. g. tez (basılmamış), s. 212-215; Gündoğdu, a. g. tez (basılmamış), s. 78-79; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 389-391.

30 ez-Zemahşerî, Esâsu'l-Belâğa, s. 440; İbn Manzur, a. g. e. c. XIII, s. 298; Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, c. IV, s. 255; Asım Efendi, a. g. e. c. IV, s. 698; Ebu Bekr er-Râzî, İzâhu Muhtârı's-Sıhâh, s. 305.

31 el-Ezherî, a. g. e. c. III, s. 202; İbn Manzur, a. g. e. c. XIII, s. 298-299; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. IV, s. 113; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, a. g. e. s. 880; el-Müncid, s. 539; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. c. II, s. 638; Sarı, a. g. e. s. 1069; Mutçalı, a. g. e. s. 611-612; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 391.

32 es-Sâbûnî, Ahmed b. Mahmûd Nureddin, el-Bidâye, Tercüme eden: Bekir Topaloğlu, Mâturîdiyye Akâidi, Basıldığı yer ve tarih yok, s. 124, dpn. 50; Cürcânî, a. g. e. s. 148; Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, Haz: Uludağ,, a. g. e. s. 317, dpn. 14/4: Meûnet. et-Tehânevî, a. g. e. c. II, s. 1073; el-Bâcûrî, a. g. e. s. 298; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 391.

kendilerine karşı yapılacak kötülüklerden koruduğu gibi geçim sıkıntısı çektiklerinde yardımcı olmalarını sağlamaktadır. Bazı saf, hatta mecnun olan insanlar tarafından yapılan olağanüstü işler, hareketler ve sözler insanlar tarafından geçimlerinin temininde büyük rol oynayabilmektedir. Bütün bunlar Allah'ın onlara bir yardımı," meûnet"idir[33].

Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ böyle insanlara yardımda bulunacağını bildirmiştir: " Ey iman edenler! sabır ve namaz ile Allah'tan yardım dileyin. Allah, muhakkak ki sabredenlerle berâberdir[34]."

5-İHÂNET/HIZLÂN: İhânet (الاهانة): Arapça bir kelimedir. HÂNE (هان) kökünden türemiş olup EHANE (اهان) fiilinden isimdir, mastardır.

Sözlükte ihânet (الاهانة): Hakir ve zelil, zayıf ve sakin, alçak, âdî, düşük seviyeli, kolay ve hafif olmak...demektir. Yine ihânet, EHÂNE (اهان) kelimesinin mastarı olup, hakir görmek, küçümsemek, aşağılamak, kınamak...gibi manalara da gelmektedir[35].

Terim olarak ihânet (الاهانة): Bir insanı, şeytanın fesada, kötülüğe derece derece, yavaş yavaş yaklaştırması sonucunda, o insanın isteğinin ve arzusunun tam tersinin meydana gelmesi neticesinde hasret(kavuşamama, üzüntü) ve nedâmet (pişmanlık) getirir," ihânet" e dönüşür. Bu duruma düşen kişiler, küfrü ve fıskı açık olan insanlardır. İhânet, terim olarak " hızlan"ın eş anlamlısıdır. Onun, diğer adı " hızlân" dır[36].

Hızlân (الخذلان): Arapça bir kelimedir. H-Z-L (خذل) fiilinden isimdir, mastardır.

Sözlükte hızlân (الخذلان): Yardımı terketmek, yardımı kesmek, korumamak, perişan kılmak, uzaklaşmak, kesilmek, hakir ve zelil kılmak, Allah'ın ma'siyet (günah işlemek) için insanlara güç vermesi, gücün hayra uygun olmayışı, gücün günah işlemeye harcanması, yardımı beklenenin yardımı terketmesi, bir insana yardım etmeyip hakir ve zelil olarak terketmesi, güç bir zamanda terketmek, bırakmak, tevfikin zıddı, nusretin zıddı, lütfun zıddı,

---

[33] et-Tehânevî, a. g. e. c. I, s. 444 ve c. II, s. 1073; Ayhan, a. g. tez (basılmamış), s. 23-25; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 391.

[34] Bakara, 2/153:" Ey iman edenler, (taate ve belaya) sabır ile, bir de namazla(Hakdan) yardım isteyin.Şüphesiz ki Allah(ın yardımı) sabredenlerle beraberdir."Hasan Basri Çantay, Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm,6. baskı, İstanbul, 1969, c. I, s. 44. Bu ayetin hükmü genel olmakla birlikte "hârika"ya örnek olarak verilmektedir.

[35] el-Ezherî, a. g. e. c. VI, s. 440-442; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga, c. VI, s. 21; Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 547-548; ez-Zemahşeri, Esâsü'l-Belâğa, s. 707; İbn Manzur, a. g. e. c. XIII, s. 438-439; el-Fîrûzabâdî, Besâir, c. V, s. 356; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, c. IV, s. 278; Ebu Bekr er-Râzî, Îzâhu Muhtârı's-Sıhâh, s. 464; Asım Efendi, a. g. e. c. IV, s. 785; İbrahim Mustafa ve digerleri, el-Mu'cemü'l-Vesît, İstanbul, 1989, c. II, s. 1000; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, a. g. e. s. 1278; Mutçalı, a. g. e. s. 953; Cebecioğlu, a. g. e. s. 385; Devellioğlu, a. g. e. s. 496; Hasan Amîd, Ferheng-i Amîd, Tahran, 1337/1918, c. I, s. 225: İhânet.

[36] Bk. Özervarlı, Hârikulâde, DİA, c. XVI, s. 181; Özbek, a. g. Dergideki makale, S. 7, s. 169; Gölcük-Toprak, a.g.e., s. 391.

meûnetin zıddı, maddî ve manevî yardımı terketmek, kardeşine yardım etmekten vazgeçmek, Allah'ın bir insanı kötülüklerden korumayıp onu hemen kötülüklere düşürüvermesi...gibi manalara gelmektedir[37].

Terim olarak hızlân (الخذلان): Küfrü ve fıskı açıkca bilinen bir kimsenin elinde arzu ve isteğinin hılafına(tam tersine) meydana gelen hârikalara denir. Kâfir ve günahkârların elinde ortaya çıkar. Allah, onları yalanlamak ve rezil etmek için kedilerinde meydana getirdiği hârikalardır. Müseylimetü'l-Kezzâb (Yalancı peygamber Müseylime), peygamberlik iddiasında bulunması üzerine, kendisinden bir mu'cize göstermesi istenmiş; o da tek gözü kör olan bir adama, gözünün iyi olması için dua etmiş, fakat gören gözü de kör olmuştu. Buna hızlân (ihânet) denir[38].

6-İSTİDRAC [39] (استدراج):Arapça bir kelimedir. D-R-C (درج) kökünden türemiş olup İSTEDRECE (استدرج) fiilinden isimdir, mastardır.

Sözlükte istidrâc(استدراج): İstedrece(استدرج): Yavaş yavaş ilerlemek, yükselmek, yaklaşmak, çıkmak, tırmanmak, yavaş yavaş yürümek, hareket etmek, zamanla bırakmak, vazgeçmek...demektir[40]. Bu kelimeden türeyen istidrâc (استدراج): Derece derece ilerletmek, yavaş yavaş yaklaştırmak, yavaş yavaş götürmek, sürüklemek, azar azar azâba yaklaştırmak, cezbetmek, aklını başından almak, ayartmak, kandırmak, aldatmak, birden cezalandırmayıp mühlet vermek, süre tanımak, uzaklaşmak...gibi manalara gelmektedir[41].

---

[37] el-Ezherî, a. g. e. c. VII, s. 323-324; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga, 2. baskı, Mısır, 1970, c. II, s. 165-166; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Ktabü Mücmeli'l-Lüga, Beyrut, 1994, s.206; Râğıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 144; ez-Zemahşerî, Esâsü'l-Belâğa, s. 156; es-Sâbûnî, a. g. e. trc. Topaloğlu, a. g. e. s. 198; İbn Manzur, a. g. e. c. XIII, s. 314-315; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-Muhît, c. III, s. 367; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. II, s. 351 ve 531; Asım Afendi, a. g. e. c. III, s. 1266; Ebu Bekr er-Râzî, a. g. e. s. 113; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. c. I, s. 222; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, a. g. e. s. 385; el-Müncid fi'l-Lüga, Beyrut, 1969, s. 171; Devellioğlu, a. g. e. s. 447; Doğan, D. Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, Birlik Yayınları, Ankara, 1981, s. 427; Sarı, a. g. e. s. 386; Mutçalı, a. g. e. s. 218; Topaloğlu-Karaman, a. g. e. s. 78; Hasan Amîd, Ferheng-i Amîd, c. I, s. 564: Hızlân.

[38] Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, Haz. Uludağ, a. g. e. s. 317, dpn. 14/6; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Ktabü Mücmeli'l-Lüga, s. 206; Birgivî(v.981/1573, M. b. Pir Ali, Ravzatü'l-Cennât fi Usûli'l-İ'tikâd, baskı yeri ve tarihi yok, s.15-16; Bilmen, Ömer Nasûhî, Muvazzah İlm-i Kelâm, İstanbul, 1972, s. 177; el-Bâcûrî, a. g. e. s. 298; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 392.

[39] İstidrâc, ileride genişce ve müstakil olarak ele alınacaktır. Burada konunun bütünlüğünü bozmamak; "Sihir" den farkını belirtmek ve göstermek için çok kısa olarak ele alınmıştır.

[40] el-Ezherî, a. g. e. c. X, s. 646; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, c. II, s. 275; Râğıb el-İsfehânî, s. 167; İbn Manzur, a. g. e. c. II, s. 266; Cürcânî, et-Ta'rîfât, Beyrut, 1987, s. 41-42; el- Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhit, c. I, s. 187; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. II, s. 592; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. s. 277; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, a. g. e. s. 444; Topaloğlu-Karaman, a. g. e. s. 98.

[41] İbn Manzur, a. g. e. c. II, s. 268; Râğıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 167; ez-Zemahşerî, a. g. e. s. 185; Cürcânî, et-Ta'rîfât, Beyrut, 1987, s. 41-42; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l- Muhît, c. I, s. 188; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. II, s. 592-593; Ebu Bekr er-Râzî, a. g. e. s. 133; Asım Efendi, Kâmûs Tercemesi, c.I, s. 746; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. s. 277; Ahmed el-Âyed ve digerleri, a. g. e. s. 444; Topaloğlu-Karaman, a. g. e. s. 98; Gölcük-toprak, a. g. e. s. 391.

Terim olarak istidrâc (استدراج): Bir insanı şeytanın fesâda, kötülüğe derece derece, yavaş yavaş yaklaştırması sonucunda meydana gelen hârikadır. Bu, o insanın isteği doğrultusunda arzusuna uygun olarak ortaya çıkar. Allah Teâlâ böyle kişilerin azaplarını artırmak üzere, onlara mühlet(süre) vererek onların isteklerini, ihtiyaçlarını, geçici imkân ve başarılarını sağlayarak yerine getirmektedir. Durumları değişik olmakla beraber genel olarak bunlar, zalim, azgın ve kâfir olan; küfrü ve fıskı açık olarak bilinen insanlardır[42]. Firavun örneğinde olduğu gibi[43].

Bütünlüğü bozmamak için "İstidrâc" genişçe ilerdeki sayfalarda ele alınacaktır.

II-Dinî yönü olmayan hârikulâde olaylar şunlardır:

1-SİHİR (السحر): Arapça bir kelimedir.Üçüncü babtan gelir: SEHARA-YESHARÜ-SİHRAN (سحر - يسحر - سحرا) dan sihir, isimdir, mastardır [44].

Sözlükte sihr(السحر): Hile yapmak, aldatmak, göz boyamak, gıda vermek, oyalamak, bozmak, menetmek, uzaklaşmak, cezbetmek, gönlünü çelmek, cadılık yapmak, oyun oynamak, erken kalkmak, ince, lâtîf, hoş ayrıca; şiir ve fesâhat olarak insanı meftûn eden hüner (buna sihr-i helâl da denir)...gibi manalara gelmektedir. es-Sihru (السحر): Çoğulu, "eshâr" ve " suhûr " dur. Sihir ve büyü yapan kimseye de "sâhir " denir [45].

Terim olarak sihir (السحر): İnsanlar arasında bu kelime "büyü " kelimesiyle ifade edilir. Sihrin aslı, herhangi bir şeyi hakiki ve gerçek şeklinden ve halinden değiştirip başka bir şekilde ve halde göstermektir. " Dînî örfde sihir, sebebi gizli olmakla, gerçeğin zıddına tahayyül olunan, gözbağcılık, yaldızcılık, şarlatanlık, hilekârlık tarzında cereyan eden herhangi bir şey demektir " [46].

Sihrin (büyü) çeşitleri değişiktir. el-Fîrûzâbâdî, yedi[47], Fahru'd-Din er-Râzî(v. 606/1210), ise sekiz çeşidini bildiriyor[48]. Bunlar şunlardır: 1-

---

[42] Cürcânî, et-Ta'rîfât, Beyrut, 1987, s. 41-42; Asım Efendi, a. g. e. c. I, s. 746-747.

[43] Zuhruf, 43/46-56. Zuhruf.

[44] "Sihir ve çeşitleri" konusu,"Hârikulâde olaylar ve Sihir" ismiyle ayrı bir makalede ele alınmıştır.

[45] el-Ezherî, a. g. e. c. IV, s. 290-293; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Kitabü Mücmeli'l-Lüga, s. 370; Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 225-226; ez-Zemahşerî, Esâsü'l-Belâğa, s. 287; İbn Manzur, a. g. e. c. IV, s. 348-350; Fîrûzâbâdî, Besâir, c. III, s. 197-200; Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, c. II, s. 45; Asım Efendi, a. g. e. c. II, s. 382-383; Ebu Bekr er-Râzî, a. g. e. s. 191; Hasan Amîd, Ferheng-i Amîd, c. I, s. 753.

[46] Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 225-226; Ateş, Ali Osman, Kur'an ve Hadislere Göre Cinler-Büyü, 2. baskı Beyan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 211; GÖlcük-Toprak, a. g. e. s. 392.

[47] el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. III, s. 197-199. Sihir ve çeşitleri için bkz.Coşkun, Arif: İslâm'a Göre Sihir, Cin Çarpması, Selam.n3.net.

[48] Fahru'd-Din er-Râzî, Ebu Abdillah M. b. Ömer, et-Tefsîru'l-Kebir, XXXII c. 2. baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran, ts. c. III, s. 206-213; Giovanni Scognamillo-Arif Arslan, Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Büyü, Karizma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 94-99: Sihir ya da Büyünün Çeşitleri: sekizdir; Hikmet Tanyu, Büyü, DİA, c. VI, s. 501-506: Çeşitleri altıdır, s. 502-

Keldânî(Babil) sihiri, 2-Kuvvetli ruh sahiplerinin sihiri, 3-Cinlerden faydalanılarak yapılan sihir, 4-El çabukluğu (elin hızlı, çabuk hareketiyle) ve hokkabazlıkla yapılan sihir, 5-Bazı araçlardan faydalanarak yapılan sihir, 6-Bazı ilaç ve cisimlerden faydalanarak yapılan sihir, 7-Bir takım süslü ve yaldızlı sözlerle yapılan sihir, 8- Nammâmlık ve gammazlık(söz taşımak ve kovuculuk)la yapılan sihir.

2-ŞA'BEZE (الشعبذة): Arapça bir kelimedir. Ş-A'-B-Z (شعبذ) fiilinden gelir, isimdir.

Sözlükte şa'beze: Gözbağcılık yapmak, hile yapmak, sihir yapmak,... demektir[49].

Terim olarak şa'beze: Gözbağcılık, büyücülük, illizyonistlik, hokkabazlıktır.

İllizyonist, gözbağı numaraları yapan kişidir. Gözbağı ise: El çabukluğu ile bir şeyi olduğundan başka gösterme veya el çabukluğu ile bazı şeyleri oluyormuş gibi göstererek kandırma demektir [50]. Bunların hiç biri hârika değildir.

3-KEHÂNET (الكهانة)[51]: Arapça bir kelimedir.

Sözlükte kehânet (الكهانة): K-H-N (كهن) filinin mastarıdır. Birinci ve beşinci babdan: Gaipten (gaybdan=his ve aklın ötesinde kalan, gizli, bilinmeyen ve görünmyen şeylerden) haber vermek, kâhin olmak, yıldızlara bakmak, kehânette bulunmak, falcılık ve bakıcılık yapmak ...demektir[52].

Terim olarak kehânet (الكهانة): " Duyular dışı bir sezgi yoluyla, doğrudan doğruya geleceği tahmin etme girişimi" dir[53].

KÂHİN (الكاهن): Gelecekten ve geçmişten haber veren, demektir. Bazıları kâhini falcı ile eş anlamda kullanmaktadır. Falcı fala bakan kişidir[54]. Kâhinin diğer adı " Arrâf " tır

---

503; Arif Coşkun, İslâma' Göre Sihir, Cin Çarpması Teşhis Ve Tedavi Usulleri, İstanbul, 1993, II. Bölüm, s. 4/17: 2. 2-Sihrin Çeşitleri: Sekiz maddede açıklanıyor.

[49] Asım Efendi, a. g. e. c. II, s. 91; Sarı, a. g. e. s. 824; el-Harbûtî (1842-1914), Abdullat îf, Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm, 2. baskı, Necm İstikbâl Matbaası, İstanbul, 1330/1911, s. 275 ve dpn. 3: Şa'beze: El çabukluğu ile yapılan hokkabazlığa denir, diyor ve sihrin şa'beze gibi hayali bir iş olmadığını bildirerek: "nazar hak, sihir vaki" diyor ve s. 276, dpn. 4, ve 277, dpn. 5 ve 278: "sihir" hakkında bilgi veriyor.

[50] es-Sâbûnî, trc. Topaloğlu, a. g. e. s. 213; Özbek, a. g. dergideki makale, s. 7, s. 169.

[51] Bk. Arif Arslan-Hakan Yılmaz, Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Kehânet, Karizma Yayınları, İstanbul, 2000; Kâhincilik ve falcılıktan daha farklı olan "Astroloji" ve "Yıldızlara bakarak kehânette bulunmaktan menedilme" için bkz. Dr. Sevim Asımgil, Doğu Kaynaklarının Bakış Açısıyla Burçlar nedir, Karizma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 47 vd., s. 179 vd.

[52] el-Ezherî, a. g. e. c. VI, s. 241; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Kitabü Mücmeli'l-Lüga, s. 613; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga, c. V, s. 145; Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 442; ez-Zemahşerî, a. g. e. s. 416; Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, c. IV, s. 264; Fîrûzâbâdî, Besâir, a. g. e. c. IV, s. 57; Asım Efendi, a. g. e. c. IV, s. 742; Sarı, a. g. e. s. 1334; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, a. g. e. s. 1059; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. c. II, s. 802; Asım Efendi, a. g. e. c. IV, s. 742; Arslan-Yılmaz, Kehanet, s. 119: Kehânetin anlamı, Çeşitleri ve Tarihi.

[53] Arslan-Yılmaz, Kehânet, s. 11; Devellioğlu, a. g. e. s. 603

[54] Arslan-Yılmaz, Kehânet, s. 119; Devellioğlu, a. g. e. s. 577.

4-FÂL (فال): " Fâl " kelimesi Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir. Onun yerine (T-Y-R = تير) kökü vardır. (F-Y-L) kökü ile ilişkisi olduğu bile karanlıktır.

Sözlükte fâl (فال): " Uğur, baht, tali... gibi anlamlara gelmektedir. Tali ise, kader kısmet,baht ve halk arasında kullanıldığı şekliyle " talih" demektir. Talih de, faydasız, yaramaz iş, kader ve kısmet anlamında kullanılmaktadır" [55]. " Fal: Çeşitli tekniklerle gelecekten ve bilinmeyenden haber verme, gizli kişilik özelliklerini ortaya çıkarma sanatı"dır[56]. Arapça da ise " uğur ve uğurlu şeyleri gösteren simge" demektir.

ARRÂF(العراف): Arrâf, kâhinin diğer adıdır[57].

5-BÜYÜ: Sihire büyü de denilir. Sihirin Türkçe'deki karşılığı "büyü" dür.

Sözlükte büyü: Sihir ile eş anlamlıdır. " Sebebi gizli olan ince şey demektir[58]."

Terim olarak büyü: Din dışı dua ve hareketlerle ruh üzerinde etki yapmaya denir[59]. Sihirle ilgili diğer bir kelime de"Tılsım"dır.

6-TILSIM (الطلسم): Talesmu, tılesmu, tıllasmu... şeklinde okunur. Çoğulu, talâsım'dır. Sözlükte tılsım: Farsça, sihir, büyü demektir. Aslı yunanca bir kelime olup ; gizli kapalı sözdür. Çizgi ve rakamla yapılan bir büyü çeşitidir. Kalbi yönelterek, karşıdakini, doğrudan, aletsiz etkilemektir.

Terim olarak tılsım: Esrarlı bir kuvvet taşıdığına inanılan şey veya kimsedir. Çare, tedbir, sihir, büyü, demektir[60].

7-RUKYE (الرقية): Arapça bir kelimedir.

Sözlükte rukye: Büyücü ve üfürükçülerin okudukları şey, efsûn,..demektir[61].

Terim olarak rukye: " Bir işin olması için tabiatüstü güce başvurmak anlamına gelmektedir. Kısmen eski Türçe'mizde bulunan "Afsun" veya "Efsun" kelimesiyle ifade edilebilir. Bir başka anlamı da " dua" demektir " [62].

---

[55] Giovanni Scognamillo-Arif Arslan, Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre FAL, Karizma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 93.

[56] Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 442-443; Aydın, Mehmet, DİA, İstanbul, 1995, c. XII, s. 134 "Fâl" maddesi..

[57] Râgıb el-isfehânî, a. g. e. s. 332; Sarı, a. g. e. s. 991; Arslan-yılmaz, Kehânet, s. 122: Kâhinlik ve Arraflık.

[58] Scognamillo-Arslan, Büyü, s. 92.

[59] Cebecioğlu, a. g. e. s. 165; geniş bilgi için bkz. Giovanni Scognamillo-Arif Arslan, Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Büyü, Büyünün tarifi, s. 91; Büyü: "Tabiat üstü güçler yardımıyla tabiatı etkileyerek olağan üstü sonuçlar elde etme esasına dayanan faaliyetler için kullanılan bir terim"dir. Bk. Hikmet Tanyu, Büyü, DİA, c. VI, s. 501.

[60] Cebecioğlu, a. g. e. s. 720; Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 492. Sarı, a. g. e. s. 932; Mutçalı, a. g. e. s. 525; Develioğlu, a. g. e. s. 1333.

[61] Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 201; Devellioğlu, a. g. e. s. 1078.

[62] Scognamillo-Arslan, Büyü, s. 167: Rukye Ve Dua İle Tedavi, Rukyenin çeşitleri için bk. s.167-177.

Bunların hepsi dinî yönü olmayan hârikalardandır. Bazı bilginlere göre bunlara hârika, hârikulâde denilemez[63]. Bunların en önemlisi olarak bilinen sihrin ve sihirbazın özellikleri görüldüğünde, mu'cize ve kerâmet gibi hârikulâde olaylardan farklı olduğu durumu açıkca ortaya çıkar. Bu özellikler şunlardır [64]:

a-Sihirbaz nebi ve veli değildir.

b-Sihrin hakikatı vardır, fakat mu'cize ve kerâmet gibi Cenab-ı Hakk'ın rızâsına ve bütünüyle ilâhî irâdenin tercihine bağlı değildir.

c-Sihrin küfür, haram, mekruh ve mübah kısımları vardır.

d-Sihir ilâhi bir hüccet olmayıp, daha ziyade şer kuvvetlerin tesir ve tasallutu ile olan şeytanî, hile dolu, aldatmaca bir hâdisedir, olaydır.

e-Sihirbazın yaptıkları, tekrarlanamaz ve benzeri getirilemez şeyler değildir.

f-Sihir daha ziyade, şeytanî tabiat sahibi, bozuk seciyeli, kötü duygulu kimseler tarafından benimsenir ve yapılır.

g-Sihirde iman, amel, takvâ şart olmadığı gibi; en tehlikeli sihirler için bütün bunlardan sıyrılmak lazımdır.

İSTİDRÂC(الاستدراج) / MEKR(المكر)

Sözlükte istidrâc (الاستدراج): Arapça bir kelme olup " istif'âl " vezninde isimdir, mastardır. İstidrâc: Derece (درج) kökünden gelir. Yürümek, tırmanmak, yükselmek, derecelere ayırmak...demektir [65]. İstidrâc: Bir yeri bulunduğu halden azar azar, derece derece aşağıdan yukarıya; yukarıdan aşağıya yaklaştırmak, hile yapmak, tuzak kurmak, bir dereceden diğerine yavaş yavaş çıkarmak, rahatsız ederek bulunduğu yerden ayrılmaya zorlamak, mühlet ve süre vermek ...demektir[66].

---

[63] Bkz.Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, CD ve Tefsiri, I-X, İstanbul, 1995, c.I, s. 366-367.

[64] Dilaver Selvi, İslâm'da Velâyet ve Kerâmet, Umran Yayınları, İstanbul, 1410/1990, s. 264-265.

[65] el-Ezherî, a. g. e. c. X, s. 646; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, c. II, s. 275; Râgıb el-İsfehânî, s. 167; İbn Manzur, a. g. e. c. II, s. 266; Cürcânî, et-Ta'rîfât, Beyrut, 1987, s. 41-42; Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhit, c. I, s. 187; Fîrûzâbâdî, Besâir, c. II, s. 592; et-Tehânevî, a. g. e. c. I, s. 463; Asım Efendi, a. g. e. c. I, s. 446-447; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. s. 277; Ahmed el-Ayed ve diğerleri, a. g. e. s. 444; Cübrân Mes'ûd, a. g. e. s. 105; el-Müncid, s. 210; Topaloğlu-Karaman, a. g. e. s. 98; Hasan Amîd, Ferheng-i Amîd, c. I, s. 143; Sarı, a. g. e. 481; Devellioğlu, a. g. e. s. 545.

[66] Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 167; ez-Zemahşerî, a. g. e. s. 185; İbn Manzur, a. g. g. e. c. II, s. 268 ve c. III, s. 90-92; Cürcânî, et-Ta'rîfât, Beyrut, 1987, s. 41-42; Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, c. I, s. 188; Fîrûzâbâdî, Besâir, c. II, s. 592-593; et-Tehânevî, a. g. e. c. I, s. 463; Asım Efendi, a. g. e. c. IV, s. 746-747; Alûsî (1270/1854), Seyyid Mahmûd, Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm, I- XXV c. Beyrut, ts. c. IX, s. 126-127; Ebu Bekr er-Râzî, a. g. e. s. 133; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a.g. e. s. 277; Ahmed el-Ayed ve digerleri, a. g. e. s. 444; Topaloğlu Karaman, a. g. e. s. 98; Sarı, a. g. e. s. 481; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 391; Devellioğlu, a. g. e. s. 545.

Terim olarak istidrâc(الاستدراج): Küfrü ve fıskı açık olan bazı şahıslar elinde arzularına ve isteklerine uygun olarak meydana gelen hârikulâde olaylara denir. Başka bir ifadeyle: Allah Teâlâ'nın mu'cize dışında küfrü ve günahı açıkca bilinen bazı kişilerin elinde azaplarını artırmak üzere arzu ve isteklerine uygun olarak meydana getirdiği olağanüstü olaylardır. Bu Allah Teâlâ'nın, o şahsa, o insana bir çeşit fırsat vermesidir ki, dalâlet ve günahta devam ederek, daha çok azaba müstehak (lâyık) olmasını temin hikmetine mâtuftur (dönüktür). Bu gibi zâlim ve fâsık (günahkar, suçlu) kimselerin dünyadaki emellerine kavuşmaları, istek ve dualarının kabülü "istidrâc" çeşidindendir[67]. Şeytan ve Firavn'ın dualarının kabul olması gibi.

Kur'an-ı Kerim'de "İstidrâc", iki yerde geçmektedir [68]. İstidrâc ile ilgili ve anlam yakınlığı bulunan kavramlar da Kur'an'da geçmektedir. Bunların en önemlileri şunlardır: 1-Mekr, 2-Keyd, 3-Hud'a, Muhâdaa, 4-İmlâ ve İmhâl.

Bunlardan "Mekr", "İstidrâc" ile eş anlamlı olarak meşhurdur. Bunları kısaca teker teker açıklayalım:

1-MEKR (المكر): Arapçadır. M-K-R (مكر) fiilinden I. babtan mastardır, isimdir.

Sözlükte mekr: Hîle, aldatma, kandırma,...demektir[69].

Terim olarak mekr (المكر): Bir insanı hile ile aldatmaktır.

Mekr, iki çeşittir:

a-Mekr-i mahmûd: Güzel fiildir. Allah Teâlâ'nın şu ayetinde olduğu gibi: " (Yahudiler gizli) hileye saptılar (İsâ'yı ansızın öldürmeye adam tayin ettiler). Allah onların o hilekârlıklarına (öldürmek isteyeni İsâ'ya benzetmek, kendilerine onu öldürtmek, İsâ'yı yukarıya kaldırmak suretiyle) mukabele etti. Allah bütün hilekârları hakkıyla bilendir (Yahut: Allah hilekârlığa, kötülüğe karşı ceza verenlerin en hayırlısıdır[70] ".

b-Mekr-i mezmûm: Çirkin fiildir. Şu ayette olduğu gibi: " Çünkü onlar yeryüzünde büyüklenmek, kötü ve hileli tuzaklar kurmak istiyorlar. Halbuki

---

[67] Cürcânî, et-Ta'rîfât, Beyrut, 1987, s. 41-42; Asım Efendi, a. g. e. c.II, s. 746-747; et-Tehânevî, a. g. e. c. I, s. 463; Gölcük-Toprak, a. g. e. s. 391; Devellioğlu, a. g. e. s. 545.

[68] 1-el-A'râf, 7/182: "Ayetlerimizi yalan sayanları biz bilmeyecekleri noktalardan derece derece (yavaş yavaş) helâke yaklaştırırız"; 2-el-Kalem, 68/44: "Ey muhammed! Kur'an'ı yalan sayanları Bana bırak. Biz onları, bilmedikleri yerden, derece derece azâba yaklaştırıyoruz".

[69] el-Ezherîî, a. g. e. c. X, s. 240-242; Fâris b. Zekeriyya er-Râzî, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, c. V, s, 345; Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Kitabu Mücmeli'l-Lüga, s. 672: Mekr; Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 471; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. IV, s. 516; el-Fîrûzâbâdî, Kithabu Mücmeli'l-Luga, s. 672; Asım Efendi, a. g. e. c. II, s. 687; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. s. 881; Ahmed el-Âyed ve diğerleri, a. g. e. s. 1146; Cübrân Mes'ûd, a. g. e. s. 1422; el-Müncid, s. 770; Mutçalı, a. g. e. s. 842; Topaloglu-Karaman, a. g. e. s. 414; Sarı, a. g. e. s. 1454; Hasan Amîd, Ferheng-i Amîd, c. II, s. 1205; Devellioğlu, a. g. e. s. 723.

[70] Âl-i İmrân, 3/54.

kötü düzen kurmak ile uğraştıklarından sadece nefretlerini artırdı. Oysa pis kurulan kötü tuzağa ancak sahibi düşer... [71]“

Kur’an’da “mekr” ve ondan türeyenler yirmi yerde geçmekte: Tehir etmek, hile yapmak, tuzak kurmak, düzen kurmak, gizliden gizliye dedikodu yapmak, oyun, hile, düzen, dolap...manalarına gelmektedir[72].

2-KEYD (الكيد) : Arapçadır. K-Y-D(ك ي د) kökünden mastardır, isimdir.

Sözlükte keyd: Hile, tuzak, oyun, dalavere, dolap, gizlice birisine kötülük yapmayı istemek...demektir[73].

Terim olarak keyd (الكيد) : “mekr” ile aynıdır.

Keyd, ve ondan türeyen kelimeler Kur’an-ı Kerim’de geçmektedir. Keyd, yedi yerde geçmekte: Hile, tuzak, düzen... manalarına gelmektedir[74]. “Keyd” den türeyen kelimeler ise (28) yerde geçmekte: Tuzak, tuzak kurmak, hile, hile yapmak, hile düzmek, düzen, fend (oyun, el altından yapılan iş), desise(hile), zahiri iyilik fakat batını hızlân, ikâba dayalı olan “ imhâl” ve “ istidrâc” ... manalarına gelmektedir[75].

3-HUD’A (الخدعة), MUHÂDAA (المخادعة): Hud’a: Arapça olup, H-D-A(خـد ع) fiilinden mastardır, isimdir. Muhâdaa: Arapça olup H-A-D-A’ (خادع) fiilinden mastardır, isimdir.

Sözlükte hud’a ve muhâdaa: Hile, tuzak,... demektir[76].

---

[71] Fâtır, 35/43.

[72] A’râf, 7/99: İki defa: Tehir etmek, İmhâl) ve 123: Hîlekârlık; Yunus, 10/21: Hile yapmak; Ra’d, 13/42: Tuzak kurmak; Sebe’, 34/33: Hîle kurmak; Fâtı r, 35/10: İki defa: Düzen kurmak ve 43: İki defa: Düzen kurmak, †uzak); Mekr’iden türeyenler: Yunus, 10/21: Tuzak kurmak; en-Neml, 27/ 50: İki defa: Düzen kurmak, düzen; Nuh, 71/22: Hîle (düzen, dolap, oyun); Ra’d, 13/33: Düzen kurmak; İbrahim, 14/46: Üç defa: Tuzak, düzen kurmak, düzen; en-Neml, 27/51: Tuzak; Yusuf, 12/31: Gizliden gizliye dedikodu yapmak(yermek); Âl-i İmrân, 3/54: Üç defa: Hîle, hile yapmak, hilekârlık; el-Enfâl, Üç defa: Düzen kurmak, tuzak kurmak, düzen.

[73] Fâris b. Zekeriyya er-Râzî, Mu’cemu Mekâyisi’l-Lüga, c. V, s, 149; Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 443; Fîrûzâbâdî, Besâir, c. IV, s. 399-400; Asım Efendi, a. g. e. c. II, s. 11; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. s. 806-807; Ahmed el-Âyed ve diğerlerij, a. g. e. s. 1062; Cübrân Mes’ûd, a. g. e. s. 1262; el-Müncid, s. 705; Mutçalı, a. g. e. s. 780; Topaloğlu-Karaman, a. g. e. s. 380; Sarı, a. g. e. s. 1339; Hasan Amîd, Ferheng-i Amîd, c. II, s. 1043; Devellioğlu, a. g. e. s. 615.

[74] Keyd: Nisâ,4/76: Hile, hilekârlık; el-Enfâl, 8/18: Tuzak; Yusuf,12/52: Hile; Tâ-Hâ, 20/69: Tuzak; Ğâfir (el-Mü’min),40/25, 38: Düzen; el-Mürselât, 77/39.

[75] “Keyd”den türeyenler 28 yerde gçiyor: Yusuf, 12/76: Tedbir(hile); et-Târık, 86/15-16: Hile düzmek, Hile; el-Enbiyâ, 21/57: Tuzak kurmak; Yusuf, 12/5: Hile; el-A’râf, 7/183: Buradaki “Keyd” Beyzâvî’ye göre: Zahiri iyilik, bâtını hızlân olmasıdır. Râgıb el-İsfehânî’ye göre ise: “Keyd”in sahih manası ikâba müeddi olan “İmhâl”dir. “İstidrâc” da böyledir (Bk. Çantay, a. g. e. c. I, s. 248, dpn. no: 118). Ve 195: Tuzak kurmak; el-Mürselât, 77/39: Hile; Hûd, 11/55: Tuzak kurmak; Yusuf, 12/5: Tuzak kurmak, 28(iki yerde: Hile, el altından yapılan iş, desîse: Oyun, ve Fend: Oyun)33, 34, 50: Tuzak kurmak, tuzak, hile; el-Enbiya, 21/60: Tuzak kurmak; es-Sâffât, 27/98: Tuzak kurmak; et-Tûr, 52/42: iki yerde: Tuzak ve 46: Tuzak ; et-Târık, 86/15-16: Hile düzmek, hile; Tâ-Hâ, 20/60, 64: Hile, tuzak; el-Hac, 22/15: Hile; Âl-i İmrân, 3/120: Hilekârlık; el-Fîl, 105/2: Kötü plân,düzen; el-Kalem, 68/45: Fend(hile).

[76] Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu’cemu Mekâyisi’l-Lüga, c. V, s. 161-162; Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 143-144; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. 2, s. 529-530: Hud’a; Ebu Bekr er-Râzî, a. g. e. s. 112:

Terim olarak hud'a ve muhâdaa: Mekr'in aynıdır.

"Hud'a" dan türeyen kelimeler Kur'an-ı Kerim'de beş yerde geçmekte: Hile, aldatmak, oyun, oyun oynamak... manalarına gelmektedir[77].

4-İMLÂ(=İMLÂÜالاملاء), İMHÂL (الامهال),(ve bazan da امحال olarak gelir): İmlâ, Arapça olup E-M-L-Y(املي)fiilinden mastardır, isimdir. İmhâl: Arapça olup E-M-H-L (امهل) fiilinden mastardır, isimdir.

Sözlükte imlâ ve imhâl: Mühlet vermek, süre tanımak, denemek için fırsat vermek... demektir[78].

Terim olarak " imlâ" ve " imhâl" : " mekr" in aynısıdır.

"İmhâl(الامهال)" in kökü olan " Mehl(المهل)" : Kur'an-ı Kerim'de üç yerde geçmekte: Mühlet vermek, süre vermek, geciktirmek... manalarına gelmektedir[79].

İmlâ(الاملاء)'ın aslı olan E-M-L-Y (املي) ve bundan türeyenler, Kur'an-ı Kerim'de sekiz yerde geçmekte: Ümit vermek, meydan vermek, mühlet vermek, ertelemek, zaman vermek, fırsat vermek... manalarına gelmektedir[80].

Yukarıda da geçtiği üzere istidrâc: Küfrü ve günahı açık olan kimselerde görülen olağanüstü hallerdir. Allah, insanı ömrünün sonuna kadar muayyen

---

Hud'a ve Muhâdaa; Asım Efendi, a. g. e. c. III, s. 220-221; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. s. 220-221; Ahmed el-Âyed ve diğerleri, a. g. e. s. 383-384; el-Müncid, s. 170; Cübrân Mes'ûd, a. g. e. s. 614: Hud'a ve s. 603: Muhâdaa; Mutçalı, a. g. e. s. 216; Topaloğlu-Karaman, a. g. e. s. 77; Sarı, a. g. e. s. 383; Amîd, a. g. e. c. I, s. 563; Devellioğlu, a. g. e. s. 451: Hud'a ve s. 794: Muhâdaa.

[77] el-Enfâl, 8/62: Aldatmak; el-Bakara, 2/9: İki yerde: Aldatmak; en-Nisâ, 4/142: İki yerde: Aldatmak

[78].Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga, c. V, s. 352: İmlâ ve c.V. s. 282: M-H-L ve E-M-H-L: İmhâl(امهال); Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî, Kitabu Mücmeli'l-Lüga, a. g. e. s. 672; Râgıb el-İsfehânî, a. g. e. s. 474; el-Fîrûzâbâdî, Besâir, c. IV, s. 525: el-İmlâ(الاملاء) ve el-İmhâl(الامهال); Ebu Bekr er-Râzî, Îzâhu Muhtârı's-Sıhâh, s. 420: E-M-LY ve E-M-L-H; er-Râzî, a. g. e. s. 112; Asım Efendi, Kâmhus Tercemesi, c. IV, s. 98: İmhâl(الامهال): Mühlet ve zaman vermek, tehir etmek, beklemek ve c. IV, s. 1185: İmlâ(الملاء): Mühlet ve müddet vermek,Tehir etmek, uzatmak; İbrahim Mustafa ve diğerleri, a. g. e. c. II, s. 856: Emhâl (امحال): Hile ve s. 890: İmhâl (امهال): Mühlet vermek, acele etmemek, beklemek ve s. 887 de: İmlâ(املاء) Cübrân Mes'ûd, er-Râid, s. 239: İmlâ (املاء): Uzatmak, zaman vermek, mühlet vermek, tehir etmek ve s. 241: İmhâl(امهال): Acele etmemek, beklemek, fırsat vermek; el-Müncid, s. 775: İmlâ (املاء): Mühlet vermek, zaman vermek, uzatmak ve s. 778: İmhâl (امهال): acele etmemek, mühlet vermek; Mutçalı, a. g. e. s. 216; Topaloğlu-Karaman, a. g. e. s. 403: el- Mehl (المحل) çoğulu: Emhâl (امحال): Hile ile elde etmek ve s. 418 de: M-H-L(مهل) den mastarı: İmhâl (امهال): Mühlet verdi, acele etmedi, ağır ve yavaş oldu ve s. 417 de: Emlâ (املى) dan İmlâ (املاء): Mühlet verdi, denemek için fırsat verdi; Sarı, a. g. e. s. 1415: Emhâl (امحال): Hile, entrika ve s. 1467: İmhâl (امهال): Mühlet vermek, kolaylık yapmak ve s. 1462 de: İmlâ (املاء (Mühlet vermek, mühleti uzatmak; Amîd, a. g. e. c. I, s. .201: İmhâl. Devellioğlu, a. g. e. s. 517 de İmhâl var. Diğerleri yok; Doğan a. g. e. s. 465: İmhâl: Mühlet verme, süreyi uzatma, biraz daha müsaade etme. Diğerleri yok.

[79] et-Târık, 86/17: İki yerde: Mühlet vermek, geciktirmek; el-Müzemmil, 73/11: Mühlet vermek.

[80] Muhammed, 47/25: Ümit vermek; er-Ra'd, 13/32: Meydan vermek, ertelemek; el-Hac, 22/44, 48: Mühlet vermek, Zaman vermek; el-A'râf, 7/183: Mühlet vermek; el-Kalem, 68/45: Mühlet vermek; Âl-i İmrân, 3/178: İki yerde: Mühlet, mühlet vermek.

zamanlarda, dilediğini kabul ederek onu çeşitli belâ ve azaplarla denemesidir. Gelecek itibariyle, insanın isteğinin tam tersinin tecellisine (meydana gelmesine) de " istidrâc" denilmiştir. Şeytanın kişiyi yüksek bir dereceye yükseltip sonra bindenbire tam bir helâke doğru, yükseldiği dereceden düşürmesi ile olan istidrâc, Allah'ın kulunu ahiret gününde şiddetle azab, belâ ve musîbete atmasıdır. Firavun hikâyesinde olduğu gibi. Çünkü o, Allah'tan istediği bir hâcet (ihtiyacını gidermek istediği bir şey) idi. Kendisi azapla ve ahiretteki karşılaşacağı belâ ile imtihan için isteği ve dileği kabul olunmuştur[81]. Bu konuda Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: "Ayetlerimizi yalan sayanları biz, bilmeyecekleri noktalardan derece ederece, yavaş yavaş helâke yaklaştırırız. -Ben onlara mühlet veririm. Benim lütuf yüzünden kahrım tahammül edilemeyecek kadar çetindir[82].", "Artık bu Kur'an'ı yalanlayanları bana bırak. Biz onları, kendilerinin bilmeyecekleri bir yönden derece derece azâba yaklaştıracağız. -Ben, onlara mühlet(zaman) veriyorum. Şüphe yok ki benim tuzağım güç yetirilemez, defedilemez surette sağlamdır[83]."

İstidrâc: Kaza-kader; ilim, irade ve kesb (hidâyet-dalâlet) ile ilgilidir.

Hidayet: İnsanın doğru yolu bulmasıdır. İnsan, Hz. Peygamber'in ve Kur'an'ın çağrısına uyarsa Allah o insanda itaat ve imanı yaratır, o da hidâyete ermiş mümin olmuş olur.

Dalâlet ise insanın doğru yolu bulmaması, sapıtmasıdır. İnsan, Hz. Peygamber'in ve Kur'an'ın çağrısına uymazsa Allah, o insanda isyan ve küfrü yaratır, o da dalâlete girmiş ve sapıtmış olur.

İşte imân ve hidâyet dairesine girmesi için mühlet ve süre verildiği halde, sırf inat, kibir, benlik ve ihtirasları sebebiyle hak yola gelmeyenlere Allah Teâlâ bazı imkânlar, nimetler, ihsanlar, makamlar verir. Onlar da birbiri ardınca kendilerine gelen bu nimetlerin Allah'ın daimi ihsanı, lütfu sanırlar da bunlara bakarak, Allah'ı unutarak onların kendilerinin eseri olduğunu iyi ve hak yolda olduklarını iddia ederler. Şımararak böbürlenirler, kibir ve gurura kapılarak azgınlıkta ve haksızlıkta son derece ileri giderler. Nimetler, lütuflar arttıkça, onlar da azgınlaştıkça işkence ve azap da o derece artacaktır. Zira insan günahını tazeledikçe, Allah'ın onun sıhhatini, makamını ve nimetini artırması; onun şükrünü, tevbesini, istiğfarını unutturması, bu suretle onu gazap ve azâbına derece ederece yaklaştırması ve nihayet ansızın onu yakalamasıdır. Bu durumu Cenâb-ı Hak şöyle bildiriyor:

" O küfredenler kendilerine zaman ve meydan vermemizi nefisleri için sakın hayırlı sanmasınlar. Onlara fırsat verişimiz ancak günahlarını artırmalarını içindir. Onlara hor ve küçültücü bir azab vardır. -Allah'ın bol nimetinden ver-

---

[81] er-Râzî (606/1210), Ebu Abdillah M. b. Ömer Fahru'd-Din et-Tefsîru'l-Kebîr, İstanbul, 1308/1890, c. IV, s. 478-480 ve c. VIII, s. 275-276; Cürcânî, Ta'rifât, s. 12; Hasan Amîd, Ferheng-i Amîd, c. I, s. 143.

[82] A'râf, 7/182-183.

[83] Kalem, 68/44-45; İbn Kesîr(v.774/1773), Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer İmâdü'd-Dîn, Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm, 1. baskı, Beyrut, 1966, c. III, s. 258 ve c. VII, s. 90.

diklerinde cimrilik edenler, sakın bunun kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Bilâkis bu, onların kötülüğünedir. Cimrilik yaptıkları şey, kıyâmet günü boyunlarına dolanacaktır [84]. "-

" Onun için bunlar kendilerine de hatırlatıldı, öğüt verildiyse onları unutunca üzerlerine her şeyin her zevkin, her nimetin kapılarını açtık. Nihayet kendilerine verilen o şeyler o genişlik ve serbestlik yüzünden tam şımarıp ferahlandıkları vakit de onları ansızın tutup yakalayıverdik ve artık o anda onlar bütün ümitlerinden mahrum kaldılar. -İşte bu suretle, zulmedenler gürûhunun ardı arkası kesilmişti [85]. "

Hz. Peygamber de şöyle buyurdu: "Kulun ma'siyetlerinde devam ve israr etmesine rağmen Allah'ın ona dünyadan ne arzu ederse verdiğini görürsen bu ancak Allah'tan bir istidrâctır. Sonra "Kendilerine hatırlatılanı unuttuklarında, onlara her şeyin kapısını açtık; kendilerine verilene sevinince ansızın onlar yakaladık da umutsuz kalıverdiler" ayetini [86] okudu[87]."

Bu açıklamalara göre istidrâc: Ya hile ve oyun neticesi bir fâsıkın elinden çıkan fevkâlâdelik [88] veya küfrü ve günahı açık olan kimselerin daha fazla küfür ve günaha dalması için Allah'ın onlara verdiği olağanüstü hallerdir. O anda menfi yani tersi olursa " hızlân" olur. Bazı kâfirlerin ve zalimlerin dünya işlerinin iyi gitmesi, bol nimetlere erişmesi, şeytanın duasının kabulü ile kıyâmete kadar kötülükte serbest kalarak yaşaması, Firavun, Nemrut ve benzerlerinin dünyadaki hükümranlıklarını sürdürebilmeleri, Deccâl'ın tanrılık davasında bulunacak olması zahiren lütuf gibi görünebilir. Fakat bâtınen bunlar, onlar için birer kahırdır. Onların ahiretteki azaplarını artırmaktan başka bir şey değildir. Zira her işin, her olayın, her şeyin arkasında mutlaka Allah vardır. Tek yaratıcı O'dur. İnsanların elinde bir şey yoktur[89].

Bu konuya Hz. Ömer (v. 23/643)'in şu vecîz sözleri büyük bir örnek teşkil etmektedir: İran'ın fethinden sonra ganimet malları Medîne'ye getirilince Hz.

---

[84] Âl-i İmrân, 3/178, 180.
[85] En'âm, 6/44-45.
[86] En'âm, 6/44.
[87] Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Müsned, Mısır, 1306/1888, c. IV, s. 145.
[88] el-Bâcûrî, a. g. e. s. 298.
[89] Yazır(v.1942), Elmalılı M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1960, c. III, s. 2342-2343: İbnü'l-Kayyîm el-Cevziyye (v. 751/1350), Şemsü'd-Dîn Ebu Abdillah b. Ebî Bekr, el- Fevâidü'l-Müşevvik ilâ Ulûmi'l-Kur'an ve İlmi'l-Beyân, Beyrut, 1982, 80. kısım, s. 322-324; el-Beyâdi=el-Beyâzî (v. 1097/1686), Kemalü'd-Din Ahmed b. Hasen b. Sınaeddin Yusuf el-Bosnevî, İşârâtü'l-Merâm min İbâreti'l-İmâm fi Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber li Ebî Hanîfe (nşr. Yusuf Abdürrezzâk, Kahire, 1369/1949, s. 338-339; Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber, s. 4; el-Cisr (v. 1327/1909), Hüseyin b. M. er-Risâletü'l-Hâmidiyye fi Hakikati'd-Diyâneti'l-İslâmiyye ve Hakkiyeti'ş-Şerîâti'l-Muhammediyye, çev. Manastırlı İsmail Hakkı, Sadeleştiren: Ahmed Gül, İstanbul, ts. s. 513-514; et-Tehânevî, a. g. e. c. I, s. 463; el-Mâverdî(v.1058/1648), Ebu'l-Hasen Ali b. M. b. Habib el-Basrî, Edebü'd-Dünya ve'd-Din, Beyrut, 1978, s. 100.

Ömer Cenâb-ı Hakk'a şöyle iltica etmiştir: "Allahım ! bu hazinelerin istidrâc olmasından Sana sığınırım[90] ".

Bu konuda Râzî, şu bilgiyi vermektedir: "İran'ın fethinden sonra ganimetlerin beşte biri Hz. Ömer'e getirilince şöyle dedi: Vallahi, bir çatının altına girmeden (Beytü'l-Mâl"e sokmadan) onu size taksim edeceğim. Abdurrahman b. Avf (v. 652) ve Abdullah b. Erkâm (v. 644-6567) mescidde geceleyerek bekçilik yaptılar. Sabah olunca Hz. Ömer halkın yanına geldi ve ganimetleri açtı. Oradaki yakûtu, zebercedi ve cevherleri görünce ağladı. Abdurrahman b. Avf, Hz. Ömer'e, Ey Müminlerin Emîri! niçin ağlıyorsun, dedi. Vallahi bu durum şükrün yeridir. Bunun üzerine Hz. Ömer şöyle dedi: Vallahi, beni ağlatan bu değil. Yemin ederim ki Allah Teâlâ bir kavme böyle bir ganimeti verirse; mutlaka onlar aralarında birbirleriyle hasedleşir ve buğuz ederler. Böyle olunca Allah Teâlâ aralarına bir kötülüğü atar[91]".

Sonuç : Allah, insanlara irade vermiştir. İnsanlar bu irade ile bir şeyi diler, Allah Teâlâ da onların bu isteğine uygun olarak yaratır. Burada insanlara iyi ve kötü; güzel ve çirkin işler bildirilmiştir. Seçimi insanlara bırakılmıştır. Fakat yaptıkları ve yapacakları şeylerin Allah'ın rızasına uygun olup olmaması bakımından neticesine de katlanmaları tabiidir. İnsanların, kendilerine verilen bu nimetlere mukabil yaratanını tanımamaları hatta O'nu inkâr etmelerine karşılık; Allah'ın, belki düzelirler diye süre vermesini (İstidrâc'ı) iyi değerlendirmeleri gereken bir husustur. Buna rağmen günaha ve inkâra devam ediliyorlarsa elbette verilen bu sürenin de bir karşılığının olması gerekir. Bu da daha şiddetli bir azaptır. Allah'ın hile ve oyunla insanları doğru yoldan ayırması düşünülemez. Aksi halde Allah'ın peygamberleri göndermesi lüzumsuz olurdu. Bize düşen O'nun verdiği nimetlere şükredip emir ve yasaklarına riayet ederek iki dünya için de yeterince ve gücümüz nisbetinde çalışmaktır. Yaratan elbette yarattığınıbizden iyi bilir [92].

[90] en-Nesefî (v. 537/1142), Ömer b. M. Akâidü'n-Nesefî, trc. Seyyid Ahmed Hasen, İslâm İnancının Temelleri Akâid, 6. baskı, İstanbul, 1980, s. 170.

[91] er-Râzî, et-Tefsîrü'l-Kebîr, c. IV, s. 479; İbnü'l-Esîr (630/1233), Ebu'l-Hasen Ali b. M. I'zzü'd-Din el-Cezerî, el-Kâmil fi't-Târih, Beyrut, 1965, c. II, s. 522.

[92] Mülk, 67/14: Yaratan (yarattıklarını) hiç bilmez mi ?

المؤسسات العلمية في خراسان بعامة ونيسابور بخاصة في القرنين الرابع والخامس الهجريين

Yrd. Doç. Dr. Seyit BAHÇIVAN[*]

Abstract

The Scientific Institutions Especially in Naysabur at the Horasan Region in General During the IV-V th century A.H.

The scientific institutions had a great place in forerunning of Naysabur. First of all, we have seen that all people in the Muslim world exerted to make contribution to science and for that reason they founded libraries, madrasas and mosques which were places for prayer and science. These institutions were supported especially by the administrators in large and the wealthy people followed them. By means of these institutions and especially the support and encouragement of the science by the administrators, the region of Horasan with a centre of Naysabur became famous in the Muslim world.

يعتبر القرنان الرابع والخامس الهجريان من الناحية الثقافية هما العهدان الذهبيان، حيث بلغت الحركة الثقافية في الأمصار الإسلامية أوجها، واتسعت اتساعا كبيرا بِمؤازرة الخلفاء والملوك والأمراء والوزراء. وكانت عجلة التقدم العلمي لا تزال دائرة في عصر الدويلات التي استقل بِها الأمراء في مشارق العالم الإسلامي ومغاربه، فكانت عهودها خيرا وبركة على العلم والعلماء، والأدب والأدباء، بِما رأى القائمون على أمور هذه الدويلات من ملوك وأمراء ووزراء أن التفاف الشعراء والكتاب والعلماء حولهم مظهر من مظاهر السلطان، وحلية من حلي الزمان، وسبيل إلى اكتمال أبّهتهم، وذيوع شهرتِهم، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أن حاجة هؤلاء الملوك إلى أساطين البيان، ورؤساء صناعة

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

الكتابة دعت إلى اجتذاب هؤلاء العلماء والأدباء، إذ وجدوا فيهم سبيلا إلى إبلاغ الرغائب، وإطفاء الفتن، وتأديب العصاة المارقين، ولسانا به يتحدثون، ويوعِدون ويرعِدون[١].

برزت من بين الأمصار الإسلامية مدينة نيسابور كمركز هام من مراكز العلم والثقافة وبخاصة علومِ الحديث، بمؤسساتها العلمية، ونظرة حكامها إلى العلم والعلماء.

وقد وصفها السخاوي (ت. ٩٠٢هـ) بأنّها "دار السُّنَّة والعوالي"[٢]، وذكر عددا من أعلام محدِّثيها، وأشار إلى كثرة الرحلات العلمية إليها، واستمرارها حتى اكتسحها المغول.

وكان بروز هذه المدينة في العلم منذ القرن الثالث الهجري، حيث بلغ عدد علمائها والواردين عليها، الذين ترجم لهم الحاكم أبو عبد الله النيسابوري (ت. ٤٠٥هـ) في تاريخه خلال القرن الرابع نحو ١٣٧٥ عالما[٣].

كلمات في وصف إقليم المشرق وأهله :

أقتطف هنا كلمات عن المقدسي، صاحب 'أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم' (ت. ٣٨٠هـ) كشاهد عيان في وصف إقليم خراسان وماوراء النهر الذَيْن سافر إليهما وسماهما 'إقليم المشرق'، فقال: "هو أجل الأقاليم واكثرها أجِلَّةً وعلماء، ومعدن الخير، ومستقر العلم، وركن الإسلام المحكم، وحصنه الأعظم، مَلِكه أجَلُّ الملوك، وجنده خير الجنود... **فيه يبلغ الفقهاءُ درجات الملوك**"[٤].

وقال أيضا: "وأهل خراسان أشد الناس تفقها، وبالحق تَمسكا... وأهله أظرف وأحلم، وبالخير والشر أعلم، وإلى أقاليم العرب ورسومهم أقرب... وأكثرُ أجلةً وعقلاءَ من هَيْطَل، مع العلم الكثير، والحفظ العجيب، والمال المديد، والرأي الرشيد، به مرو التي قامت بِها الدنيا، وبلخ وإليها المنتهى، ونيسابور فلا تنسى"[٥].

---

[١] أبو علي الفارسي، حياته ومكانته بين أئمة التفسير العربية وآثاره في القراءات والنحو، لعبد الفتاح إسماعيل شلبي، جدة ١٤٠٩ـ١٩٨٩، ص ٤٠ـ٤١.

[٢] الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، للسخاوي، ت. فرانز روزنثال، دار الكتب العلمية، بيروت ؟، ص ٦٦٦.

[٣] أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، للمقدسي، ت. (تحقيق) محمد مخزوم، بيروت ١٤٠٨ـ١٩٨٧، ص ٢٥٢ـ٢٥٣.

[٤] أحسن التقاسيم ص ٢١٢؛ ظهر الإسلام، لأحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٦، ١: ٢٦٠ـ٢٦١. ويقول آدم متز في الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة عبد الهادي أبي ريده، القاهرة ١٣٦٧ـ١٩٤٨، ١: ٣٢١: "وكانت خراسان جنة العلماء، ولا يزال العلماء بها إلى اليوم يتمتعون بجاه واحترام لا نظير لهما في سائر البلاد".

[٥] أحسن التقاسيم ص ٢٣٥.

وقال كذلك: ‘‘وهو أكثر الأقاليم علما وفقها، وللمذكِّرين به صيت عجيب... ومذاهبهم مستقيمة’’[٦].

وقال أبو يعلى الخليلي (ت. ٤٤٦هـ) عن منطقة خراسان، ومنها نيسابور: ‘‘قال هلالُ بن العلاء الرَّقِّي: شجرة العلم أصلُها بالحجاز، ونُقِل ورقُها إلى العراق، وثَمرُها إلى خراسان ’’[٧].

وتَمنّى الأستاذ الإمام أبو إسحاق الإسفراييني (ت. ٤١٨هـ) الموتَ بنيسابور، فقال: ‘‘أشتهي أن يكون موتي بنيسابور، حتى يصلِّي علَيَّ جميعُ نيسابور’’[٨]، وذلك لازدهارها بالعلم والعلماء وطلاب المعرفة.

لقد أصبحت نيسابور تنافِس بغداد في كثير من العلوم، وخاصة علمِ الحديث خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين. والذي ساعد على هذه المنافسة والنهضة العلمية اهتمامُ السلاطين والملوك والأمراء والولاة بتشجيعهم العلم وتكريمهم العلماء وإجلالهم ورعايتهم لهم.

نماذج من موقف حكامه من العلم والعلماء :

قال المقدسي عن ملوك الدولة السامانية الحاكمة على إقليم خراسان قبل الغزنويين: ‘‘وهم من أحسن الملوك سيرة ونظرا وإجلالا للعلم وأهله، ومن أمثال الناس... ومن رسومهم أنّهم لا يكلفون أهل العلم تقبيل الأرض، ولهم مجالسُ عشيات جُمَع شهر رمضان للمناظرة بين يدي السلطان، فيبدأ هو فيسأل مسألة، ثم يتكلمون عليها، وميلهم إلى مذهب أبي حنيفة’’[٩].

ويقول الصريفيني (ت. ٦٣١هـ) عن السلطان محمود الغزنوي (ت. ٤٢١هـ) الذي شجّع الحركة الدينية والعلمية والأدبية تشجيعا عظيما أنجب نوابغ من العلماء والأدباء: ‘‘وكان مجلسه موردَ العلماء، ومقصدَ الأئمة والقضاة، يعرف لكل واحد حقه، ويُخاطبه بِما يستحقه، ويستدعي الأكابرَ الصدور والعلماء من كل فنٍّ إلى حضرة غزنة، ويبوئهم من ظله وإنعامه وإكرامه المَحلَّ الرفيع، ويصلهم بالصلات السنية’’[١٠].

---

[٦] أحسن التقاسيم ص ٢٥٢ـــ٢٥٣.
[٧] معجم الأدباء، لياقوت الحموي، بيروت ١٤٠٠-١٩٨٠، ٢: ٨٩٢.
[٨] اُلمنتَخَب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، للصَّريفيني، بيروت ١٤١٤ـــ١٩٩٣، ص ١٢٨؛ طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي، ت. محمود الطناحي وزميله، القاهرة ١٩٦٥-١٩٦٦، ٤: ٢٥٧.
[٩] أحسن التقاسيم ص ٢٦٤.
[١٠] المنتخب ص ٤٨٧.

وقد حكى الأستاذ براون (Edward Granvill Brown, ö. 1926) أن السلطان محمود بن سبكتكين علم أن في مجلس مأمون بن مأمون أمير خوارزم (ت. ٤٠٧هـ) جماعةً من رجال العلم والفلسفة، منهم ابن سينا (ت. ٤٣٨هـ)، والبيروني (ت. ٤٤٠هـ)، وأبو سهل المسيحي، وابن الخمار، وأبو نصر العراق، فكتب إليه أن أرسلهم ليشرفوا بِمجلسي، ونستفيد بعلمهم، فجمعهم مأمون بن مأمون، وقرأ عليهم كتاب السلطان محمود، فأبى ابن سينا وفرّ، وقبل البيروني، وابن الخمار، والعراق[١١].

وكان مسعود بن محمود بن سبكتكين (ت. ٤٣٢هـ) محبا للعلم والعلماء، فصنفوا له كتبا كثيرة في علوم مختلفة، وله آثار في العمران، وصُنِّفت عدةُ كتب في سيرته[١٢].

وكان صاحب خراسان الملك نوح بن منصور الساماني (ت. ٣٨٧هـ) أرسل في السر يستدعي الصاحب بن عباد (ت. ٣٨٥هـ) إلى حضرته ليولِّيه وزارته، فاعتلّ بأنه يحتاج لنقل كتبه خاصة أربع مئة جمل[١٣]. وكان الصاحب يتفقد علماء بغداد وأدبائها في السنة بخمسة آلاف دينار[١٤].

ويحكي أبو الريحان ـــ البيروني (ت. ٤٤٠هـ) ـــ أن خوارزمشاه ركب ذات يوم، وكان ثملا، فاقترب من حجرتي، وأمر بِمناداتي، فتمهلتُ، فأسرع بحصانه حتى باب حجرة نوبتي، وأراد أن يترجّل، فقبلت الأرض وأقسمت أغلظ الأيمان حتى لا يدخل، فقال: "العلم من أشرف الولايات، يأتيه كلُّ الورى، ولا يأتي"، ثم قال "لولا الرسوم الدنياوية لَما استدعيتُك، فالعلم يعلو ولا يُعلى"[١٥]. هكذا كانت نظرة الحكام للعلم والعلماء في تلك الأزمنة، وبِهذه النظرة استحقوا الإجلال والتعظيم.

ويذكر الذهبي (ت. ٧٤٨هـ) عن أبي الفتح البستي الشاعر الحكيم الشهير (ت. ٤٠١هـ) قوله: "عملتُ في المَلِك خَلَف ـــ بن أحمد الصفار السجزي (ت. ٣٩٩هـ) ـــ ثلاثة أبيات، لم أبلغها إياه، لكنها اشتهرت، فلم أشعر إلا بثلاث مئة دينار بعثها إليَّ"[١٦].

---

[١١] التاريخ الأدبي للفرس، للأستاذ براون ٢: ٩٦؛ نقلا عن ظهر الإسلام، لأحمد أمين ١: ٢٨٦. فابن الخمار، أبو الخير الحسن بن سوار، وكان نصرانيا، وقد نقل كتبا كثيرة من السريانية إلى العربية، واشتهر بالطب، كما ألف في المنطق والطب والإلهيات (الفهرست، لابن النديم، القاهرة ١٣٤٨، ص ٣٧٠؛ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، ت. نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت ؟، ص ٤٢٨؛ ظهر الإسلام ١: ٢٥١).

[١٢] سير أعلام النبلاء، للذهبي، ت. شعيب الأرنؤوط، بيروت ١٤٠٢ـــ١٩٨٢، ١٧: ٤٩٥ـــ٤٩٧؛ البداية والنهاية، لابن كثير، ت. أحمد أبي ملحم وزملائه، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧، ١٢: ٥٤؛ الأعلام، للزركلي، بيروت ١٩٨٠، ٧: ٢٢٠.

[١٣] معجم الأدباء ٥: ٢٥٩؛ سير أعلام النبلاء ١٦: ٥١٣.

[١٤] سير أعلام النبلاء ١٦: ٥١٣.

[١٥] تاريخ البيهقي، لأبي الفضل البيهقي، تعريب يحي الخشاب وصادق نشأت، بيروت ١٩٨٢، ص ٧٣٦.

١٦ سير أعلام النبلاء ١٧: ١١٧.

ونرى أبا منصور الثعالبي يؤلف كتابه 'لطائف المعارف' للصاحب بن عباد، و'المبهج' لشمس المعالي قابوس بن وشمكير (ت. ٤٠٣هـ)، و'فقه اللغة' و'سحر البلاغة' لأبي الفضل عبيد الله بن أحمد الميكالي (ت. ٤٣٦هـ)، و'النهاية في الكناية' لمأمون بن مأمون صاحب خوارزم. وهذا إن دل علي شيء فإنما يدل على تشجيع هؤلاء الأمراء الحركة العلمية والأدبية والنهضة الثقافية والمنافسة في هذا الميدان فيما بينهم ببلادهم.

وهؤلاء الملوك والأمراء والوزراء والذين سلكوا طريقهم مهّدوا جوّا ثقافيا للتقدم العلمي، ببنائهم المؤسسات الثقافية التي ساعدت على ازدهار العلم والثقافة. ونحن نعتني هنا بالمؤسسات الثقافية الموجودة في بلاد خراسان بعامة ونيسابور بخاصة، في القرنين المذكورين. ومن هذه المؤسسات:

المكتبات ودُور الكتب:

إن الدور الذي لعبته المكتبات في تاريخ الحضارة الإسلامية ولا سيما في القرنين الرابع والخامس الهجريين جد خطير. فقد قامت هذه المكتبات بنشر الثقافة الإسلامية، وتوطيد الصلات بين المسلمين، وتبديد دياجير الجهل التي رانت على عقول الناس.

فالمكتبات العامة المليئة بذخائر التراث الإسلامي والإنساني كانت تنتشر في كل مكان من العالم الإسلامي الواسع، فلا يخلو مسجد أو مدرسة من مكتبة عامرة، وذلك أن العلماء كان من عادتِهم أن يوقفوا مكتباتِهم على المساجد.

فوقف أبو سعيد مسعود بن ناصر الشجري (ت.'المتوفى' ٤٧٧هـ) كتبه الكثيرة المكونة من النسخ النفيسة في مسجد عقيل بنيسابور[١٧]، كما وقف أبو نصر أحمد بن يوسف السَّليكي الكاتب المنازي (ت. ٤٣٧هـ) كتبه الكثيرة على جامع مَيّافارِقين وجامع آمد[١٨].

وبنى أبو سعد إبراهيم بن أبي عثمان النيسابوري الخركوشي الزاهد (ت. ٤٠٧هـ)، في سكته المدرسة المنسوبة إليه، ووضع في المدرسة **خزانة للكتب**[١٩].

[١٧] المنتظم، لابن الجوزي، ت. محمد عبد القادر عطا وأخيه، بيروت ١٤١٢ــ١٩٩٢، ١٦: ٢٣٨. قال الصريفيني في المنتخب، ص ٤٧٤: "عددنا في كتبه قريبا من ستين مجموعا من التواريخ، سوى سائر الأجناس".

[١٨] وفيات الأعيان لابن خلكان، ت. إحسان عباس، بيروت ١٣٩٨ــ١٩٧٨، ١: ١٤٣ــ١٤٤؛ البداية والنهاية، ١٢: ٥٨.

[١٩] تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، لابن عساكر، دمشق ١٣٤٩، ص ٢٣٦.

وقد عمل القاضي محمد بن حبّان البستي، شيخ خراسان في عصره (ت. ٣٥٤هـ) في مدينة نيسابور **داراً للعلم**، و**خزانةَ كتبٍ**، ومساكنَ للغرباء الذين يطلبون العلم، وأجرى لهم الأرزاقَ، ولم تكن الكتب تُعار خارج الخزانة[٢٠].

ويذكر ياقوت الحموي أنه قد قضى في مروٍ ثلاث سنين، وكان بها على عهده **عشرةُ خزائن**، بإحداها نَحوا من **اثني عشر ألفَ مجلد**، يقول ''وكانت (الخزائن) سهلةَ التناول، لا يفارِق منْزلي منها مئتا مجلد وأكثر بغير رهن، تكون قيمتها مئتي دينار، فكنتُ أرتع فيها وأقتبس من فوائدها، وأنساني حبها كل بلد، وألهاني عن الأهل والولد''[٢١].

ويقول آدم متز (Adam Mez, ö. 1917) بعد أن ذكر عدد الكتب الموجودة في بعض مكتبات العالم الإسلامي: ''ولنذكر ما كان في بعض خزائن الكتب في الغرب على سبيل المقارنة: كان في مكتبة الكاتدرائية بمدينة كنستانز (Konstanz) في القرن التاسع الميلادي ثلاثمائة وستة وخمسون كتابا، وفي مكتبة دير البندكتيين (Benediktbeuren) عام ١٠٣٢م ما يزيد على المائة بقليل، وفي خزانة الكتب الكاتدرائية في مدينة بامبرج (Bamberg) سنة ١١٣٠م ستة وتسعون كتابا فقط''[٢٢].

وكان للوزير الشهير الصاحب بن عباد من الكتب ما يحتاج في نقلها إلى أربع مئةِ جمل أو أكثر. قال أبو الحسن البيهقي: ''وأنا أقول: بيتُ الكتب الذي بالريِّ دليل على ذلك... فإني طالعتُ هذا البيت فوجدت فهرست تلك الكتب عشرَ مجلّدات''[٢٣].

وإلى جانب دُورالكتب التي كانت تنتشر في كل مكان من العالم الإسلامي ظهرت مؤسسات علمية يُدرَس فيها الفقهُ والأدب والتاريخ وغير ذلك من فنون المعارف، ويُجرِي أصحابُ هذه المؤسسات الرزقَ على من جاء يطلب العلم والأدب وكان معسرا، كما كان يفعل أبو القاسم جعفر ابن محمد بن حمدان الموصلي الشافعي (ت. ٣٢٣هـ)[٢٤].

وقد أنشأ أبو علي بن سوّار الكاتب (ت. ٣٧٢هـ) أحد رجال حاشية عضد الدولة البويهي **دارَ كتب** في مدينة رام هرمز على شاطئ بحر فارس، كما بنى داراً أخرى بالبصرة، وجعل فيهما إجراءً

[٢٠] الحضارة الإسلامية، ١: ٣٢٩. وانظر أيضا: سير أعلام النبلاء، ١٦: ٩٤.
[٢١] معجم البلدان، لياقوت الحموي، دار صادر، بيروت ١٤٠٠ــ١٩٨٠، ٥: ١١٤.
[٢٢] الحضارة الإسلامية ١: ٣٢٣.
[٢٣] معجم الأدباء، لياقوت الحموي، دار الفكر، بيروت ١٤٠٠ــ١٩٨٠، ٥: ٢٥٩.
[٢٤] معجم الأدباء ٧: ١٩٣؛ الحضارة الإسلامية ١: ٣٢٩.

على من قصدهما، ولزم القراءة والنسخ فيهما، وكان في الأولى منهما أبدا شيخٌ يُدْرَس عليه علمُ الكلام على مذهب الاعتزال[٢٥].

وكذلك كان يفعل الشريف الرضي محمد بن طاهر (ت. ٤٠٦هـ) نقيب العلويين والشاعر المشهور، فقد اتخذ داراً سمّاها '**دار العلم**'، وفتحها لطلبة العلم، ووفّر لهم جميع ما يحتاجون إليه[٢٦].

كذلك ساعد على هذه النهضة العلمية إنشاءُ المدارس العلمية والثقافية المتخصصة[٢٧]، ودُور العلم والمكتبات العامة والإنفاق عليها، وفتح مجال العلم للعلماء لإجراء المناظرات العلمية والأدبية، إضافة إلى تأثر الأغنياء والتجار بنهج الأمراء والولاة في عنايتهم بالعلم والأدب ونشر الثقافة الإسلامية. فقد تنافس هؤلاء في بناء الدور والمساجد والمعاهد والمدارس، ووقفها على العلماء وطلبة العلم، وإجراء الجرايات عليهم.

المدارس :

أما **مدارس نيسابور** : فإن نيسابور سبقت العاصمةَ بغداد والعواصمَ الأخرى في إنشاء المدارس الأولى في العالم الإسلامي. يقول تاج الدين عبد الوهاب السبكي: "وشيخنا الذهبي زعم أنه –أي الوزير نظام الملك– أولُّ من بنى المدارس، وليس كذلك[٢٨]، فقد كانت **المدرسة البيهقية** بنيسابور قبل أن يولَد نظام الملك، و**المدرسة السعدية** بنيسابور أيضا، بناها الأمير نصر بن سبكتكين (ت. ٤١٢هـ)، أخو السلطان محمود، لما كان واليا بنيسابور. و**مدرسة ثالثة** بنيسابور، بناها أبو سعد علي ابن إسماعيل بن المثنى الإسترابادي، الواعظ الصوفي، شيخ الخطيب. و**مدرسة رابعة** بنيسابور أيضا، بنيت للأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني، وقد قال الحاكم في ترجمة الأستاذ: 'لم يُبْنَ بنيسابور قبلها، يعني مدرسة الأستاذ، مثلُها'. وهذا صريح في أنه بُنِي قبلها غيرُها"[٢٩]. وخير دليل على تقدم مدارس نيسابور على المدارس النظامية في المدن المختلفة هو النظر في تواريخ بناء المدارس الموجودة في نيسابور،

---

[٢٥] أحسن التقاسيم، ص ٣١٦؛ الفهرست، لابن النديم، ص ١٩٩؛ الحضارة الإسلامية ١: ٣٢٩.

[٢٦] الحضارة الإسلامية ١: ٣٣٠.

[٢٧] ذكر أبو الفضل البيهقي في تاريخه ص ٢٢٧ أنه كان في ختلان بضع وعشرون مدرسة مع أوقافها.

[٢٨] إذ تم بناء المدرسة النظامية ببغَداد سنة ٤٥٩هـ (تاريخ دولة آل سلجوق، لعماد الدين محمد بن محمد الاصفهاني، اختصار الفتح بن علي بن محمد البنداري، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٠، ص ٣٤-٣٥؛ الكامل في التاريخ، لابن الإثير، ت. محمد يوسف الدقاق، بيروت ١٤٠٧–١٩٨٧، ٨: ٣٨٠). وقال ابن كثير في البداية والنهاية ١١: ٣٣٣: "وفيها -٣٨٣هـ- ابتاع الوزير أبو نصر سابور بن أزدشير دارا بالكرخ، وجدد عمارتها، ونقل إليها كتبا كثيرة، ووقفها على الفقهاء، وسماها **دار العلم**، وأظن أن هذه **أول مدرسة** وقفت على الفقهاء، **وكانت قبل النظامية بمدة طويلة**". انظر أيضا: مقال بعنوان "مدارس قبل النظامية"، لناجي معروف، بمجلة المجمع العلمي العراقي، سنة ١٩٧٣، ١٤٠ص.

[٢٩] طبقات الشافعية الكبرى ٤: ٣١٤. انظر أيضا: المواعظ والاعتبار بذكر **الخطط** والآثار، للمقريزي، بيروت ؟، ٢: ٣٦٣.

وتواريخِ وفيات المدرسين الذين درّسوا فيها، أو جلسوا بهذه المدارس للإملاء. ثم أشار السبكي إلى أن نظام الملك أول من قدَّر المعاليم –أي الْمِنَحَ الدراسية– للطلبة.

وكانت بعض هذه المدارس تتخذ من المساجد مقرا لها. ومن هذه المدارس التي وجدت في نيسابور في هذين القرنين :

١ـــ **مدرسة باب بستان** التي درّس فيها أبو صالح التباني (ت. ٤٠٠هـــ) بأمر من محمود بن سبكتكين عام ٣٨٥هـــ، وهي خاصة بالحنفية[٣٠].

٢ـــ **مدرسة أبي علي الدقاق،** بناها عام ولادة ابنتها فاطمة زوجةِ أبي القاسم القشيري ٣٩١هـــ[٣١]، الصوفيُ الكبير أبو علي الحسن بن علي الدقاق النيسابوري (ت. ٤٠٥هـــ)، شيخ أبي القاسم القشيري. ولد في نيسابور، حصل علم الأصول، وخرج إلى مرو وتفقه بِها، وسلك طريق التصوف، وصحب الأستاذ أبا القاسم النصراباذي (ت. ٣٦٧هـــ)[٣٢].

٣ـــ **مدرسة** أبي بكر أحمد بن إسحاق **الصِّبْغي** (ت. ٣٤٢هـــ) بباب الجامع القديم، والمعروفة بـــ**'دار السنّة'**، عُقِد فيه مجلسُ الإملاء لأبي بكر أحمد بن محمد بن عبيد الله (ت. ٤٢٩هـــ)[٣٣].

٤ـــ **مدرسة الدارمي،** وهي **دار للحديث،** أنشأها أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الرئيس البسطامي الدارمي في الثلث الأول من القرن الرابع الهجري[٣٤].

٥ـــ **مدرسة القطان،** وهي مدرسة للمالكية، كان يُدرِّس فيها إبراهيمُ بن محمود بن حمزة الفقيه المالكي[٣٥].

٦ـــ **مدرسة أبي الوليد حسان** بن محمد النيسابوري القرشي **الأموي** (ت. ٣٤٩هـــ)[٣٦].

---

[٣٠] تاريخ البيهقي ص ٢١٣.

[٣١] المنتخب ص ١٢٨، ٣٩٧، ٤٥٩.

[٣٢] تبيين كذب المفتري، ص ٢٢٦ـــ٢٢٧؛ المنتخب ص ١٨٩؛ تذكرة الحفاظ، للذهبي، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد-الدكن ١٣٧٥، ٣: ١٠٦٤.

[٣٣] المنتخب ص ٩٧، ٢٩٦؛ تاريخ الإسلام، للذهبي، ت. عمر عبد السلام تدمري، بيروت ١٤١٩ـــ١٩٩٨، (وفيات ٤٠١ـــ٤٢٠) ص ١٢٨؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤: ١٥٩.

[٣٤] المستنصرية وأساتذتُها، لناجي معروف، ص ١٩؛ نقلا عن مقدمة محمد سعيد إدريس للإرشاد في معرفة علماء الحديث، للخليلي، الرياض ١٤٠٩، ١: ١٢.

[٣٥] المستنصرية وأساتذتُها، لناجي معروف ص ٢٦؛ نقلا عن مقدمة محمد سعيد إدريس للإرشاد في معرفة علماء الحديث، للخليلي، ١: ١٢.

[٣٦] طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٢٢٧؛ المستنصرية وأساتذتُها، لناجي معروف ص ٢٦؛ نقلا عن مقدمة محمد سعيد إدريس للإرشاد في معرفة علماء الحديث، للخليلي، ١: ١٢.

٧ـــ **المدرسة السعيدية** التي بناها الأمير العالم أبي المظفر نصر بن سبكتكين (ت. ٤١٢هـــ) أخو السلطان محمود الغزنوي عند ما قدم واليا على نيسابور سنة ٣٩٠هـــ، ووقف عليها الأوقاف[٣٧].

٨ـــ **المدرسة البيهقية** التي أُسِّست قبل سنة ٤٠٨هـــ في سكة سيار[٣٨]، باسم شيخ السنة الإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨هـــ، والذي رحل إلى العراق والجبال والحجاز، وألف قريبا من ألف جزء، جمع فيه بين علم الحديث وعلله، وبيان الصحيح والسقيم، وذكر وجوه الجمع بين الأحاديث، ثم بيان الفقه والأصول، وشرح ما يتعلق بالعربية[٣٩]. كما درّس فيها[٤٠] أبو القاسم عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسكان الاسفراييني الإسكاف (ت. ٤٥٢هـــ)، شيخ جليل، من أفاضل العصر، ررؤوس الفقهاء والمتكلمين، من أصحاب الأشعري. له اللسان في النظر والتدريس، والتقدم في الفتوى، مع الفقر والزهد والورع. قرأ عليه إمام الحرمين[٤١].

وشيَّخَ على هذه المدرسة البيهقية أبو صالح أحمد بن عبد الملك المؤذن (ت.٤٧٠هـــ)، الحافظ، المتقن، الثقة، المحدث، الصوفي. سمع الكثير من الأحاديث وجمعها، وصحب الأستاذ أبا علي الدقاق، ولزم زين الإسلام أبا القاسم القشيري في طريقته، وأذّن حسبة سنين عِدّة[٤٢].

٩ـــ **مدرسة ابن فورك**[٤٣]. وهو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، الأديب الأصولي، شيخ المتكلمين (ت. ٤٠٦هـــ)، أقام أولا بالعراق، حتى درس بِها مذهب الأشعري، وورد إلى نيسابور، فتخرج عليه جماعة كثيرة، وكان قد دُعِي إلى غزنة، وجرت له بِها مناظرات، بلغ تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن، والرد على المُلحدين أكثر من مئة وعشرين تصنيفا[٤٤].

١٠ـــ **المدرسة الصاعدية** التي بناها ودرّس فيها شيخ الحنفية في زمانه، وقاضي نيسابور أبو العلاء صاعد بن محمد الأستوائي المتوفى سنة ٤٣٢هـــ[٤٥]، واستخلف أبا القاسم عبدَ الله بن محمد بن

---

[٣٧] المنتخب ص ٥٠٨؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤: ٣١٤؛ الخطط ٢: ٣٦٣.

[٣٨] المنتخب ص ٦٨، ٩٣، ١١٤؛ إنباه الرواة على أنباء النحاة، للقفطي، ت. محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة ١٣٧٤ـــ١٩٥٥، ١: ١٦٦؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤: ٣١٤؛ و٥: ١٦٩، ١٧٥؛ الخطط ٢: ٣٦٣.

[٣٩] تبيين كذب المفتري ص ٢٦٥ـــ٢٦٧؛ المنتخب ص ١٠٨ـــ١٠٩؛ تذكرة الحفاظ ٣: ١١٣٢ـــ١١٣٣؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤: ٨ـــ١٦؛ البداية والنهاية ١٢: ١٠٠.

[٤٠] تبيين كذب المفتري ص ٢٦٥، ٢٧٩ـــ٢٨٠؛ وفيات الأعيان ٣: ١٦٨؛ سير أعلام النبلاء ١٨: ٤٦٩؛ طبقات الشافعية الكبرى ٥: ١٦٩، ١٧٥.

[٤١] تبيين كذب المفتري ص ٢٦٥؛ المنتخب ص ٣٧٣؛ سير أعلام النبلاء ١٨: ١١٧؛ طبقات الشافعية الكبرى ٥: ٩٩ـــ١٠٠.

[٤٢] المنتخب ص ١١٣ـــ١١٤؛ تذكرة الحفاظ ٣: ١١٦٢ـــ١١٦٤؛ سير أعلام النبلاء ١٨: ٤٢٢؛ البداية ١٢: ١٢٦.

[٤٣] تبيين كذب المفتري ص ٢٣٢؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٢١٥؛ تاريخ الإسلام (وفيات ٤٠١ـــ٤٢٠) ص ١٤٨؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤: ١٢٨؛ طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة، ت. الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٧، ٢: ١٩١.

[٤٤] التبصير في الدين، لأبي المظفر الاسفراييني، ت. محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٣٥٩، ص ١١٩ـــ١٢٠؛ تبيين كذب المفتري ص ٢٣ـــ٢٣٣؛ المنتخب ص ١٧؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٢١٤ـــ٢١٦.

[٤٥] المنتخب ص ١١١، ٣٠٤.

عمرو الزيادي القاضي (ت. ٤٣٠هــ)، أحدَ وجوه العلماء والفقهاء الحنفية في نيسابور، للتدريس فيها، وإفادةِ المُختَلِفةِ من الطلبة، سنة اثنتين وأربع مئة، عند خروجه للحَجَّة الثانية[٤٦].

١١ــ **مدرسة الْخَرْكُوشي**، بناها ودرّس فيها أبو سعد إبراهيم بن أبي عثمان النيسابوري الخركوشي الزاهد (ت. ٤٠٧هــ)، من فقهاء الشافعية بنيسابور، تزهد وجالس الزهاد والمجرَّدين، وصنّف التصانيف المفيدة، وجاور بِمكة عدة سنين، وصحب بِها العباد الصالحين، وعاد إلى نيسابور، وتوفي بِها[٤٧].

وكذلك عَقَد فيها أبو بكر أحمدُ بن علي بن محمد اليزدي الاصبهاني الحافظ (ت. ٤٢٨هــ) والمعروف بابن فنجويه مجلسَ الإملاء[٤٨]. قال ابن عساكر: ''وبنى في سكته المدرسة، ودارَ المرضى، ووقف أوقافا عليها، ووضع في المدرسة خزانة للكتب''[٤٩]. وقال أيضا: ''قد وفّقه الله تعالى لعمارة المساجد والحياض والقناطر والدروب وكسوة الفقراء العراة من الغرباء والبلدية، حتى بنى داراً للمرضى بعد أن خربت الدُّور القديمة لهم بنيسابور''[٥٠].

١٢ــ **مدرسة أبي إسحاق الإسفراييني**، التي لم يُبْنَ بنيسابور قبلها مثلُها، ودرّس فيها أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني (ت. ٤١٨هــ)[٥١]، أحد كبار الأشاعرة، وكان متكلما، فقيها، أصوليا، وعليه درس القاضي أبو الطيب الباقلاني (ت. ٤٠٣هــ) أصولَ الفقه باسفرايين، وأخذ عنه الكلامَ والأصول عامّةُ مشايخ نيسابور. وكان الصاحب ابن عباد إذا انتهى إلى ذكر الباقلاني وابن فورك والاسفراييني، وكانوا متعاصرين من أصحاب الأشعري، قال لأصحابه: ''ابن الباقلاني بَحر مُغْرِق، وابن فورك صِلٌّ مُطرق، والاسفراييني نار تُحرِق''[٥٢]. وهؤلاء الثلاثة القادة السادة في علم الكلام هم من أشهر تلاميذ تلميذَي الإمام أبي الحسن الأشعري، أبي الحسن الباهلي، وأبي عبد الله بن مجاهد الطائي المتوفَّيَيْن سنة٣٧٠هــ الذَيْن يقول فيهما عبد القاهر البغدادي: ''هما أثمرا تلامذةً، هم إلى اليوم شموس الزمان، وأئمة العصر، كأبي بكر محمد بن الطيب (الباقلاني)، وأبي إسحاق إبراهيم

---

[٤٦] المنتخب ص ٣٠٤؛ الجواهر المضية ٢: ٣٤١؛ ونقل عنه التميمي في الطبقات السنية، ت. عبد الفتاح الحلو، الرياض ١٤٠٣ــ١٩٨٣، ٤: ٢٣٠.
[٤٧] تبيين كذب المفتري ص ٢٣٣ــ٢٣٦؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٢٥٧؛ الأعلام ٤: ١٦٣.
[٤٨] المنتخب ص ٩١.
[٤٩] تبيين كذب المفتري ص ٢٣٦.
[٥٠] تبيين كذب المفتري ص ٢٣٤؛ طبقات الشافعية الكبرى ٥: ٢٢٣.
[٥١] تبيين كذب المفتري ص ٢٤٣؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٣٥٤-٣٥٥؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤: ٢٥٦، ٣١٤؛ طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة، ٢: ١٧٠؛ الحضارة الإسلامية ١: ٣١٨ــ٣١٩.
[٥٢] التبصير في الدين، ص ١١٩؛ تبيين كذب المفتري ص ٢٤٣ــ٢٤٤؛ المنتخب ص ١٢٧ــ١٢٨؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٣٥٣ــ٣٥٦؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤: ٢٥٦ــ٢٦٢.

ابن محمد الاسفراييي، وابن فورك[52]، ثم ذكر البغدادي أنه أدرك ابن مجاهد والباقلاني وابن فورك وأبا إسحاق الاسفراييني[53].

١٣ـــ **مدرسة أبي صادق الخفاف الفريابي** (ت. ٤٢٨هـــ)[54].

١٤ـــ **مدرسة سهل الصعلوكي**[55]. وهو أبو الطيب سهل بن أبي سهل محمد الصعلوكي النيسابوري (ت. ٤٠٤هـــ)، مفتي نيسابور، وابن مفتيها، من أوائل مَن انتشر مذهبُ الأشاعرة على يديهم، وقد تخرج على يديه جماعة من الفقهاء بنيسابور وسائر مدن خراسان[56].

١٥ـــ **مدرسة أبي بكر أحمد بن محمد البستي** (ت. ٤٢٩هـــ)، بناها لأهل العلم على باب داره برأس سكة المسيّب، ووقف عليها جملة من ماله، وكان من كبار فقهاء أصحاب الشافعي، والمدرسّين المناظرين بنيسابور[57].

١٦ـــ **مدرسة أبي سعد** إسماعيل بن علي بن المُثَنَّى **الاسترابادي** المتوفى في حدود ٤٤٠هـــ، بناها لأصحاب الشافعي[58].

١٧ـــ **مدرسة الصابوني**[59]، التي درّس فيها أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد الصابوني (ت. ٤٤٩هـــ)، الفقيه، المُحدث، المفسر، الخطيب، الواعظ، المُلقب بشيخ الإسلام. وكان يحضر مجلس تذكيره الأئمة الكبار، أبو الطيب سهل الصعلوكي، والأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني، والإمام أبو بكر بن فورك، وغيرهم[60]. كما حدَّث فيها أبو نصر محمد بن منصور الأسناني (ت. ؟)[61].

١٨ـــ **المدرسة النظامية** التي أنشأها الوزير نظام الملك سنة ٤٥٧هـــ، والتي درّس فيها أبو القاسم إسماعيل بن مسعدة الإسماعيلي الجرجاني (ت. ٤٧٧هـــ)، وأبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك

---

[53] الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي، ت. محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٩٤٨، ص ٢٢١؛ مقدِّمات الإمام الكوثري، دمشق–بيروت ١٩٩٧، ص ٢٤٧.

[54] المنتخب ص ٣٧٩.

[55] المنتخب ص ٥٩.

[56] تبيين كذب المفتري ص ٢١٧ـــ٢٢٦؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٢٠٧ـــ٢٠٩؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤: ٣٩٣ـــ٤٠٤.

[57] المنتخب ص ٩٧؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤: ٨٠؛ الحضارة الإسلامية ١: ٣٣٧.

[58] طبقات الشافعية الكبرى ٤: ٢٩٣، ٣١٤.

[59] التاريخ اليميني ١: ٩٦؛ المنتخب ص ٦١، ٢٩٩؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤: ٢٩٠ـــ٢٩١؛ الأعلام ٢: ٣٠٩.

[60] المنتخب ص ١٣٨ـــ١٤١؛ الوافي بالوفيات ٩: ١٤٣ـــ١٤٤؛ سير أعلام النبلاء ١٨: ٤٠ـــ٤٤؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤: ٢٧١ـــ٢٩٢.

[61] لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد ١٣٣٠، ١: ١٠٦.

ابن عبد الله الجويني (ت. ٤٧٨هـ)، وأبو سعيد عبد الواحد بن عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت. ٤٩٤هـ)[٦٢].

١٩ــ **مدرسة سوْرِي**، أبي الفضل صاحب ديوان خراسان[٦٣]، بباب عزرة التي نزل فيها الحافظ أبو بكر البيهقي (ت. ٤٥٨هـ)، سنة ٤٤١هـ، وعقد العلماء له المجلس فيها لقراءة كتابه 'المعرفة'[٦٤].

٢٠ــ **مدرسة ابن أبي الطيب النيسابوري** (علي بن عبد الله ت. ٤٥٨هـ)، بناها باسمه أبو القاسم علي بن محمد بن الحسين بن عمرو، من دهاقين وميمولان، في مَحَلَّة اسْفرِيس في رمضان سنة ٤١٠هـ[٦٥].

٢١ــ **مدرسة القشيريين**، التي درّس فيها الأستاذ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري النيسابوري (ت. ٤٦٥هـ)، الفقيه، المتكلم، الأصولي، المفسر، الأديب، النحوي، الكاتب، الشاعر، الصوفي الكبير، صاحب الرسالة المعروفة باسمه 'الرسالة القشيرية'. كان في الأصول أشعريا، وفي الفروع شافعيا، وكان أستاذ الجماعة، ومقدَّم الصوفية في عصره. درس على أبي بكر بن فورك الأصولَ، ثم اختلف إلى أبي إسحاق الاسفراييني، وأخذ طريق التصوف من أبي علي الدقاق، وسعى بعض الولاة ضدّه، فاضطر إلى مفارقة الأوطان، ولقي قبولا في بغداد عند أمير المؤمنين القائم بأمر الله، وعاد إلى نيسابور، وتوفي بِها[٦٦]. ودرّس فيها أيضا ابنُه ركن الإسلام عبد الواحد (ت. ٤٩٤هـ)[٦٧].

٢٢ــ **مدرسة الشحامي**، التي درّس فيها الشيخ الفقيه المحدث أبو عبد الرحمن طاهر بن محمد ابن محمد النيسابوري المعدِّل (ت. ٤٧٩هـ)[٦٨]، والتي توفي فيها أبو القاسم مسعود بن أبي بكر الهروي النصاري سنة نيف وسبعين وأربع مئة[٦٩].

---

[٦٢] تبيين كذب المفتري ص ٢٨٠؛ المنتخب ص ٥٩، ٦٢، ٦٦، ١١٦، ١٤٦، ٣٤٤، ٣٧٠، ٤٣١، ٤٣٢؛ سير أعلام النبلاء ١٩: ٩٤؛ طبقات الشافعية الكبرى ٥: ١٠٧، ١٦٩، ١٧١، ١٧٦، ٢٢٧، ٣٠٥.

[٦٣] قال البيهقي في تاريخه ص ٤٣٧ــ٤٣٨: ''كان رجلا مشهورا بالظلم...، فإنه إلى جانب ظلمه كان رجلا كريما في الصدقات مؤديا للصلواتِ، وله آثار طيبة في مدينة طِوس...وبنى في نيسابور مصلىً لم يَبْنِ مثله أحد من الأمراء قبله...وقد أمر بأعمال عظيمة في رباطَيْ فراوه ونسا، وهما باقيان''.

[٦٤] المنتخب ص ٥٣، ١٠٩، ١١٢.

[٦٥] معجم الأدباء ١٣: ٢٧٣.

[٦٦] تبيين كذب المفتري ص ٢٧١ــ٢٧٦؛ المنتخب ص ٣٦٥ــ٣٦٦؛ البداية والنهاية ١٢: ١١٤.

[٦٧] المنتخب ص ٦٢، ١٠٤، ٤٠٤، ٤٥٢؛ طبقات الشافعية الكبرى ٥: ١٥٩، ٢٢٧.

[٦٨] سير أعلام النبلاء ١٨: ٤٤٨-٤٤٩.

[٦٩] المنتخب ص ٤٧٦.

٢٣ــ **مدرسة أحمد الثعالبي** (أبي إسحاق أحمد بن محمد المفسر النيسابوري ت. ٤٢٧هــ؟) التي دفن فيها أبو جعفر محمد بن محمد بن أحمد الشاماتي (ت. ٤٧٨هــ)[٧٠].

٢٣ــ **مدرسة الحدّاد** التي خدم الفقراءَ فيها أبو العباس أحمد بن محمد الحافظ الصوفي (ت. ٤٧٨هــ)[٧١].

٢٤ــ **مدرسة الصندلي** التي بناها أبو الحسن علي بن الحسن بن علي الصندلي (ت. ٤٨٤هــ)[٧٢].

٢٥ــ **مدرسة الخطبي** بالمربّعة الكرمانية التي بناها ودرّس فيها أبو حاتم محمد بن إسحاق بن عمر الزاهد (ت. ٤٨٨هــ)[٧٣].

٢٦ــ **مدرسة أبي العباس المُشَطّي** التي درّس فيها نزيل نيسابور المبارك بن محمد بن عبد الله الواسطي الفقيه القاضي (ت. ٤٩٢هــ)[٧٤].

٢٧ــ **المدرسة العمادية** التي عُقِد فيها مجلس الإملاء لأبي سعيد إسماعيل بن عمرو بن محمد البَحِيري (ت. ٥٠١هــ)[٧٥].

٢٨ــ **مدرسة سَرْهَنْك بنيسابور**، التي دَرَسَ فيها أبو الحسن علي بن محمد بن علي إِلْكِيا الهرّاسي (ت. ٥٠٤هــ)[٧٦].

٢٩ــ **المدرسة الناصحية**[٧٧] برأس سكة عمار التي درّس فيها أبو عبد الله محمد بن الفضل بن أحمد الصاعدي الفُراوي النيسابوري (ت. ٥٣٠هــ)[٧٨].

٣٠ــ **مدرسة أبي صادق التباني**، درّس فيها العلوم[٧٩].

٣١ــ **مدرسة القسري**، بناها محمد بن منصور المعروف بعميد خراسان (ت. ٤٩٤هــ)، كما بنى مدرسة بِمرو لأبي بكر بن أبي المظفر السمعاني (ت. ٥١٠هــ)[٨٠].

---

[٧٠] المنتخب ص ٦٥، ٩٤.
[٧١] المنتخب ص ١٢٥.
[٧٢] المنتخب ص ٤٢٤، ٤٢٧؛ الجواهر المضية ٢: ٥٥٦.
[٧٣] المنتخب ص ٧٩.
[٧٤] طبقات الشافعية الكبرى ٥: ٣١١؛ وفي المنتخب ص ٦٠، ١٠١، ٥٠٠ : المشطي.
[٧٥] المنتخب ص ١٥٤.
[٧٦] طبقات الشافعية الكبرى ٧: ٢٣٢.
[٧٧] سير أعلام النبلاء ١٩: ٢٠.
[٧٨] تبيين كذب المفتري ص ٣٢٤؛ وفيات الأعيان ٤: ٢٩١؛ سير أعلام النبلاء ١٩: ٦١٧؛ طبقات الشافعية الكبرى ٦: ١٦٨.
[٧٩] تاريخ البيهقي ص ٢٢٦.

٣٢ــ **المَدرسة السلطانية،** درّس فيها قاضي القضاة، شيخ الحنفية أبو بكر محمد بن عبد الله بن الحسين الناصحي النيسابوري (ت. ٤٨٤هــ) في حياة أبيه إمام الإسلام أبي محمد الناصحي[٨١]، ثم فُوِّض التدريسُ فيها إلى أبي الفتح إدريس بن علي بن إدريس البِياري النيسابوري (ت. ٥٤٠هــ)، الأديب الشاعر الفقيه، وكان يدَرِّس ويفتي إلى أن مات[٨٢].

٣٣ــ **مدرسة أبي نصر ابن أبي الخير،** حضر فيها أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني بِمجلس أبي بكر عبد الغفار بن محمد بن الحسين الشِّيرَوي الجنابذي (ت. ٥١٠هــ)[٨٣].

٣٤- **مدرسة النسوي،** أبي عمر محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن علي، أقضى القضاة، المعروف بالقاضي الرئيس (ت. ٤٧٨هــ)[٨٤].

المساجد :

وأما **المساجد:** وكانت دروس العلم ومجالس الإملاء تُعقَد في المساجد على هيئة حلقات، إلى أن ظهرت المدارس في القرن الرابع كمؤسسات علمية. ومن هذه المساجد الشهيرة التي كانت تقام فيها الدروس ومجالس الإملاء بنيسابور في القرنين الرابع والخامس الهجريين :

١ــ **مسجد الجامع المنيعي** (الجامع الجديد)، يُنْسَب هذا الجامع إلى أبي علي حسان بن سعيد ابن حسان المنيعي (ت. ٤٦٣هــ)، الرئيس، شيخ الإسلام[٨٥]، عُقِد فيه مجلسُ الإملاء لأبي عبد الرحمن طاهر بن محمد بن محمد الشحامي الفقيه (ت. ٤٧٩هــ)[٨٦]، ولأبي القاسم إسماعيل بن عبد الله بن موسى الساوي (ت. ٤٨٠هــ)، يوم الجمعة قبل الصلاة في الحظيرة المنسوبة إلى الشحام للمحدثين، وأملى نحوا من سنتين، وابتدأ في الإملاء بعد وفاة أبي عبد الرحمن الشحامي[٨٧]، ولقاضي القضاة، رئيسِ نيسابور، أبي نصر أحمد بن محمد بن صاعد، الزينبي الصاعدي (ت. ٤٨٢هــ)[٨٨]، ولأبي بكر محمد بن

[٨٠] البداية والنهاية ١٢: ١٧٢.
[٨١] سير أعلام النبلاء ١٩: ٢٠؛ الجواهر المضية ٣: ١٨٤-١٨٥؛ الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لعبد الحي اللكنوي، دار المعرفة، بيروت ؟، ص ١٧٩-١٨٠.
[٨٢] الجواهر المضية ١: ٣٦٠؛ التحبير في المعجم الكبير، للسمعاني، ت. منيرة ناجي سالم، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٣٩٥ــ١٩٧٥، ١: ١٢٧ــ١٢٨.
[٨٣] التحبير، لابن السمعاني ١: ٤٦٦.
[٨٤] طبقات الشافعية الكبرى ٤: ١٧٥.
[٨٥] المنتخب ص ٢٢٧ــ٢٢٨؛ سير أعلام النبلاء ١٨: ٢٦٥ــ٢٦٧؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤: ٢٩٩.
[٨٦] المنتخب ص ١٤٨، ٢٨٩؛ سير أعلام النبلاء ١٨: ٤٤٨.
[٨٧] المنتخب ص ١٤٨.
[٨٨] المنتخب ص ١١٩، ٣٧٧.

إسماعيل بن محمد التفليسي القرشي (ت. ٤٨٣هـ)[٨٩]، ولأبي القاسم عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الواحدي (ت. ٤٨٧هـ)[٩٠]، ولأبي نصر عبد الله بن الحسين بن محمد الفقيه الصوفي (ت. ٤٩١هـ)[٩١]، ولأسعد بن مسعود بن علي العتبي الكاتب الشاعر (ت. ٤٩٤هـ)، فأملى مدة[٩٢]، ولأبي سعيد إسماعيل بن عمرو بن محمد البَحيري (ت. ٥٠١هـ)، فأملَى سنين[٩٣]، ولأبي القاسم زاهر ابن طاهر بن محمد الشحامي (ت. ٥٣٣هـ) وأملى قريبا من عشرين سنةً وألفِ مجلس[٩٤]، ولأبي المحاسن إسحاق بن عبد الرحمن بن إسماعيل الصابوني[٩٥]، ولأبي نصر الفضل بن محمد النوقانِي[٩٦]، ولأبي الحسن محمد بن محمد بن زيد العلوي الحسيني، الإمام الحافظ (ت. بعد ٤٧٦هـ)، والذي دخل نيسابور رسولا[٩٧].

٢ـ **مسجد الجامع العتيق** (الجامع القديم)، عُقِد فيه مجلسُ الإملاء لقاضي القضاة، رئيسِ نيسابور، أبي نصر أحمد بن محمد بن صاعد، الزينبي الصاعدي (ت. ٤٨٢هـ) عشيات الخميس في رمضان على رسم أسلافه[٩٨]، ولأبي سعد عبد الرحمن بن حمدان بن محمد النصروي النيسابوري (ت. ٤٣٣هـ)، وأملى سنين يوم الجمعة قبل الصلاة[٩٩]، ولأبي عبد الرحمن عمر بن محمد بن أحمد البَحِيري[١٠٠]، ولأبي الحسن محمد بن محمد بن زيد العلوي الحسيني الذي دخل نيسابور رسولا[١٠١].

٣ـ **مسجد المُطَرِّز**، عُقِد فيه مجلسُ الإملاء لأبي سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليك بن الحسن النيسابوري (ت. ٤٣١هـ) غدوات الأربعاء، فأملى فيه سنين[١٠٢]، ولأبي الحسن علي بن يوسف بن عبد الله الجويني (ت. ٤٦٣هـ)[١٠٣]، وللأستاذ أبي القاسم القشيري (ت. ٤٦٥هـ)[١٠٤]،

---

[٨٩] المنتخب ص ٥٨.
[٩٠] المنتخب ص ٣٤٣.
[٩١] المنتخب ص ٣١٦.
[٩٢] المنتخب ص ١٧١.
[٩٣] المنتخب ص ١٥٤.
[٩٤] المنتخب ص ٢٤٥؛ المنتظم ١٧: ٣٣٧؛ البداية والنهاية ١٢: ٢٣١.
[٩٥] المنتخب ص ١٦٨.
[٩٦] المنتخب ص ٤٥٥.
[٩٧] المنتخب ص ٦٠. ترجمته في: تذكرة الحفاظ ٤: ١٢٠٩-١٢١٢؛ سير أعلام النبلاء ١٨: ٥٢٠-٥٢٣.
[٩٨] المنتخب ص ١١٧، ١١٩.
[٩٩] المنتخب ص ٣٣٦.
[١٠٠] المنتخب ص ٤٤٠.
[١٠١] المنتخب ص ٦٠.
[١٠٢] المنتخب ص ٣٣٧.
[١٠٣] المنتخب ص ٤٢٠.
[١٠٤] تبيين كذب المفتري ص ٢٢٧؛ المنتخب ص ١٢٧ــ١٢٨؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤: ٣٣٠.

ولأبي عمرو محمد بن عبد الرحمن بن أحمد القاضي الملقب بأقضى القضاة، سنة ٤٦٢هـ[١٠٥]، ولمحمد ابن القاسم بن حبيب بن عبدوس المعروف بالصفار (ت. ٤٦٨هـ)، أملى فيه سنين[١٠٦].

٤ــ **مسجد عقيل**، عقد فيه مجلسُ الإملاء لأبي طاهر محمد بن محمد بن مَحْمِش الزيادي، إمامِ أصحاب الحديث وفقيهِهم (ت. ٤١٠هـ)[١٠٧]، ولأبي إسحاق الإسفراييني (ت. ٤١٨هـ) بعد أبي طاهر الزيادي سنة ٤١٠هـ، وحضر الحفاظ والمشايخ من الصدور وأهل العلم، وأملى سنين أعصار الخميس مدة، وأعصار الجمعة مدة[١٠٨]، وأُقعِد بعده مكانه أبو منصور عبد القاهر البغدادي (ت. ٤٢٩هـ)، فأملى سنين، واختلف إليه الأئمة، فقرؤوا عليه، وتلمذوا له[١٠٩]، وعقِد كذلك لِمحمدِ بن أحمد بن محمد الحاكم الفامي الشاذياخي (ت. ٤٤٠هـ)[١١٠]، ولأبي عبد الله إسماعيل بن عبد الغافر بن محمد الفارسي (ت. ٥٠٤هـ) أعصار الأثانين، فأملى سنين[١١١]، ولأبي الحسن عبد الغافر بن إسماعيل بن عبد الغافر الفارسي، صاحب 'السياق لتاريخ نيسابور'، أملى فيه أعصار يوم الإثنين سنين[١١٢]، ولأبي سعيد الحسين بن محمد بن محمود بن سورة، سبطِ شيخ الإسلام أبي عثمان الصابوني (ت. ٥٠٦هـ)[١١٣].

٥ــ **مسجد الصّفّارين**، جلس فيه أبو نصر محمد بن أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل الإسماعيلي (ت. ٤٠٥هـ) للإملاء في حياة والده أبي بكر سنة ٣٦٦هـ، وأملى فيه إلى أن توفي والده، ثم انتقل إلى المسجد الذي كان والده يُملِي فيه، ويُملِي كل سبتٍ إلى أن توفي[١١٤].

٦ــ **مسجد الخبازي**، قعد فيه شيخُ القراء أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد المقرئ الإمام الخبازي (ت. ٤٤٩هـ)، سنين لقراءة القرآن في سكة معاذ بن معاوية، وحضر مجلسه الأكابرُ مثل إمام الحرمين الجويني، وأولادُ الأئمة. وتَخرّج على يديه ألوف بنيسابور، دخل غزنة أيام السلطان محمود بن سبكتكين، فكان يكرمه غاية الإكرام[١١٥].

---

[١٠٥] المنتخب ص ٧٤، ٤٦٥.
[١٠٦] طبقات الفقهاء الشافعية، لابن الصلاح ١: ٢٤١.
[١٠٧] المنتخب ص ١٨، ١٢٧ــ١٢٨.
[١٠٨] المنتخب ص ١٢٧ــ١٢٨؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤: ٢٥٨ــ٢٥٩.
[١٠٩] تبيين كذب المفتري ص ٢٥٣ــ٢٥٤؛ المنتخب ص ٣٩٤؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٥٧٢.
[١١٠] المنتخب ص ٣٨.
[١١١] المنتخب ص ١٥٥.
[١١٢] المنتخب ص ٥٤٣.
[١١٣] المنتخب ص ٢١٧.
[١١٤] تاريخ جرجان، للسهمي ص ٤٥٣ ؛ تبيين كذب المفتري ص ٢٣١؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤: ٩٢.
[١١٥] تبيين كذب المفتري ص ٢٦٣ــ٢٦٤؛ المنتخب ص ٤٣؛ الوافي بالوفيات ٤: ١٣٠؛ غاية النهاية ٢: ٢٠٧؛ سير أعلام النبلاء ١٨: ٤٤ــ٤٥.

٧ـــ **مسجد السُّلَمي**، الذي حدّث فيه أكثر من أربعين سنةً إملاءً وقراءةً، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد السلمي الأزدي النيسابوري الصوفي (ت. ٤١٢هـــ)، الحافظ، العالم الزاهد، شيخ الطريقة في وقته، الموفق في جمع علوم الحقائق، ومعرفة طريق التصوف. له 'حقائق التفسير'، و'طبقات الصوفية'. كتب الحديث بنيسابور ومرو والعراق والحجاز، وحمل عنه القشيري، والبيهقي، وأبو صالح المؤذن، وغيرهم كثيرون[١١٦].

كما عُقِد فيه مجلسُ الإملاء لأبي سعيد أحمد بن إبراهيم بن موسى المقرئ الشاماتي (ت. ٤٥٤هـــ)، سنة ٤٤١هـــ يوم الجمعة بعد الصلاة، فأملَى سنين[١١٧].

٨ـــ **مسجد أبي عبد الله المقرئ** المعرف محمدِ بن إسماعيل بن أحمد (ت. ٤٨٦هـــ) بِمحلة الرجمار، كان يقعد فيه، ويقرئ الناس[١١٨].

٩ـــ **مسجد المربّعة الكبيرة**، عُقِد فيه مجلسُ الإملاء لأبي نصر منصور بن الحسين بن محمد المقرئ المفسر (ت. ٤٢٤هـــ)، أعصار السبت، وأقرأ الناس فيه إلى أن عجز عن الحضور بنفسه[١١٩].

١٠ـــ **مسجد النَّوْقَاني** بِمحلّة الرمْجار، كان يدرِّس فيه الفقيه الصالح أبو القاسم إسماعيل بن زاهر بن محمد النوقاني النيسابوري (ت. ٤٧٩هـــ)[١٢٠].

١١ـــ **مسجد الصّرّافين** المعروف بِمسجد الاصبهاني، عُقِد فيه مجلسُ الإملاء لأبِي القاسم إسحاق بن عمر بن عبد العزيز الجميلي الشجاعي (ت. ٥٢٠هـــ)، فأملى مدة حتى عجز عن الحضور[١٢١].

هذا، و لم نقصد بهذا المقال سرد أسماء جميع هذه المكتبات والمدارس والمساجد التي كانت تقام فيها الدروس وجلسات العلم ومجالسُ الإملاء، وإنما حاولنا أن نقدم نبذة عنها، لتكون صورة واضحة تبين لنا مدى اهتمام الملوك والسلاطين والأمراء والوزراء بالعلم وبالمؤسسات العلمية من مكتبات ومدارس ومساجد، إذ إنّ نيسابور بفضل هذه المؤسسات كانت أكبر مراكز العلم في خراسان، وأكبر مدن الشرق في تلك الحقبة التاريخية[١٢٢].

---

[١١٦] المنتخب ص ١٨؛ تذكرة الحفاظ ٣: ١٠٤٦ـــ١٠٤٧؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٢٤٧ـــ٢٥٥؛ البداية ١٢: ١٤.
[١١٧] المنتخب ص ١٠١.
[١١٨] المنتخب ص ٧٣.
[١١٩] المنتخب ص ٤٧٧؛ طبقات المفسرين، للداوودي ٢: ٣٣٨.
[١٢٠] المنتخب ص ١٤٤؛ سير أعلام النبلاء ١٨: ٤٤٦ـــ٤٤٧.
[١٢١] المنتخب ص ١٦٨.
[١٢٢] الحضارة الإسلامية ١: ٣٣٦، ٢: ٢٧٧.

MODERNİTENİN YIKICI ETKİLERİ KARŞISINDA SAVUNMASIZ İNSAN

Yrd. Doç. Dr. Abdülkerim BAHADIR[*]

Abstract

Defenseless Man Towards the Destructive Effects of the Modernity

It seems to be impossible for the Modernity to carry out that argument which has been holding that it would provide man with technical possibilities and optimum sources of incoming throughout the life. As an expected consequence, the modern culture has caused to arise some new problems which individual has never confronted before, rather than making the life easy to be lived and providing him with life in peace.

Breaking the values, meaningless unsuccessfulness or failure, maladjustment, loneliness, self-alienation and anxiety are problems regarded psychologically ones, which are worth to be focused on.

Today human being will be able to get a life in peace which he or she has been missing by revivifying main values as paradigm while he or she is making some plans for the future.

This work is now aiming at throwing a light on those problems in question in general.

- Giriş

Ortak yaşamın benimsenip şekillendiği ilk topluluklardan itibaren, organize nitelikli her sosyal oluşum, –gizli ya da açık- temel bir amaç gütmüştür: Hayata, fizikî ve insanî açıdan daha kolay yaşanabilir bir yapı kazandırmak... Zamana bağlı gelişmeler, bu yapının içeriğini belirlemiştir.

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Birlik ve beraberlikten doğan güç ve avantajlar, bir yandan insandaki toplumsal potansiyellerin gerçekleşmesine, diğer yandan da ortak kültür ve ideolojilerin gelişmesine hizmet etmiştir. Bu çerçevede her toplumsal değişme, kendi dinamizmi içinde hem taraftar hem de muhalif yaklaşımları gündeme getirmiştir. Böylece zaman ve ortama bağlı olarak doğan, güçlenen, zayıflayan ve kaybolan değer örüntüleri mevcut olmuştur. Toplumsal değişmeyi ifade eden bu kültürel gelişim sürecinde, taraftar ve muhalif yaklaşımlar arasında ortaya çıkan rekabet, neticede kültürel çatışmalara yol açmıştır. Doğal olarak her çatışma, beraberinde geçmişe tepkili yenilikçi ideolojileri de sürüklemiştir. Günümüz modern anlayış, sözünü ettiğimiz sürecin son halkasını teşkil etmektedir.

Ne kadar yapıcı olursa olsun insan merkezli ideolojileşmiş her yaklaşımın olumsuz yönlerinin de kaçınılmaz olarak varolabileceği gerçeğinden hareketle bu yazıda, modernitenin çıkmazları ve doğurduğu başlıca psikolojik sorunlar ele alınmaktadır. Başka bir ifade ile bu makale, konu başlığından da anlaşılabileceği gibi modernitenin insan hayatını zorlaştıran olumsuz etkileri ile sınırlandırılmıştır.

"Modern olanın karakteri, yenilik, değişme, yenilenme, çağa ayak uydurma" gibi anlamlara gelen "Modernite" kavramı, genel olarak bir medeniyetin, özel olarak Batı medeniyetinin kendi gelişmesi içinde en son ulaştığı hayat tarzını ifade eder. Modernitenin ideolojik yansıması olarak "Modernizm"e, yeniye taraftarlık, yenilik tutkunluğu, eski olana karşı ileri derecede düşmanlık ve yerleşik her şeyi değiştirme... gibi anlamlar yüklenmiştir.[1]

Modernite ile ilgili tartışmaların ele alındığı hemen her yerde doğal olarak gündeme gelen gelenek (Tradition), geniş anlamda, "belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşılayan; gerçek ya da hayalî bir geçmiş ile süreklilik gösteren ve genellikle yaygın bir biçimde benimsenen ortak ritueller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi" olarak tanımlanır"[2]

- Modernite ve Değer Kaybı

Modernite ile gelenek arasında gözlemlenebilecek en önemli ayırım, kuşkusuz kişisel ve toplumsal değerlerdeki köklü değişmelerdir. 20. yy. modernleşme sürecini, geçmiş ile ilişkisi açısından metafizik anlamda "değer kaybı" ile ifade etmek mümkün görünmektedir. Teknolojik gelişmelere paralel olarak gittikçe yaygınlık kazanan değer kaybı, sosyal boyutta ilk olarak Batı toplumla-

---

[1] Bkz. Bolay, Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 8. Baskı, Akçağ Yay., Ankara 1999, "Modernizm" md.

[2] Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev. A. Akınhay, D.Kömürcü), Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, "Gelenek" md.; ayrıca bkz. Özankaya, Özer, *Temel Toplum Bilimleri Sözlüğü*, Cem Yay., İstanbul 1995, "Gelenek" md.; Kızılçelik, Sezgin – Erjem, Yaşar, *Açıklamalı Sosyoloji Terimleri Sözlüğü*, Göksu Mtb., Konya 1992, "Gelenek" md.

rında ortaya çıkmıştır. Sosyo-kültürel alanda yaşadığı pek çok olumsuz deneyimler nedeniyle Batı Medeniyeti, Pozitivizm ile beslenen seküler bir yaklaşımla geçmişi ile yüzleşmek yerine, onu ve barındırdıklarını reddederek hesaplaşmayı yeğlemiştir. Bu gelişmenin doğal sonucu olarak o, aslında dinî değerler üzerinde yükselen temel dayanaklarını kaybetmekle karşı karşıya gelmiştir. Kitle iletişim araçlarında ve kültürler arası ilişkilerde ortaya çıkan hızlı gelişmeler, benzer bir neticeyi zaman farkı olmakla birlikte diğer ülkelerde de doğurmuştur. Maddî imkanların hızla artmasıyla "sahip olma"yı bireysel sınırlarla kayıtlı kılan duyguların güç kazanmasına karşın, paylaşmayı ve beraberliği ifade eden özveri, ilgi, dayanışma, sorumluluk gibi dinî-manevî temellere dayalı pek çok erdem, gittikçe zayıflamış ve neticede toplumsallık duygusu, sadece maddî ilişkilere indirgenerek belirleyici niteliğini büyük ölçüde kaybetmiştir.

Konuya düşünsel temeller açısında yaklaştığımızda, geleneksel ahlak anlayışının modern düzlemde dikkate değer bir değişim geçirdiğini söyleyebiliriz: Yaşadıkları asırda daha çok spekülatif bir yöneliş arz eden Protogoras'ın insanı ölçü alan "indirgemeci" yaklaşımı; Diogenes'in kayıtsızlığı savunan "kynik" yaklaşımı; Aristippos'un hazzı merkez alan "hedonist" yaklaşımı; Machiavelli'nin amaç uğruna her türlü aracı meşru kabul eden "oportünist" yaklaşımı ve Nietzsche'nin normları "saçma" sayan yaklaşımı,[3] çağımız toplumlarının pek çoğunda hayat görüşü haline gelmiş; bundan da öte, geniş uygulama alanları bulabilecek bir hüviyet kazanmıştır.

Diğer taraftan gerek aile içi ilişkilerde ve gerekse diğer toplumsal kurumlarda zamanla ortaya çıkan değer yozlaşması, bir arada yaşamanın gereği olan iş bölümü ve görev bilincini ikinci plana itmiş, bağımsızlık duygusunu kamçılayarak "bireyselleşme"nin hayat görüşü olarak benimsenmesine yol açmıştır. Elbette bu neticede sosyal kurumlar, üstlendikleri toplumsal görevleri gerektiği gibi yerine getirmedikleri için birinci derecede sorumludur. Çünkü uyumlu ve olgun bir kişilik gelişiminde belirleyici rol oynayan değerler, başta aile kurumu olmak üzere okul, dinî ve sivil toplum kuruluşlarının oluşturduğu kültürel bütünlük tarafından aktarılır.

Yaygın bir kanaate göre modern uygarlığın en büyük kazanımı olarak kabul edilen "bireycilik", kendi yaşam tarzlarını saptama; benimseyecekleri inanç esaslarını bizzat seçme ve geçmişin kabullerinden uzaklaşarak geleceği birey olarak belirleme gibi insanlara hukuksal düzenlemelerle desteklenmiş kişisel haklar kazandırmıştır. Bu anlamda modern özgürlük, geçmişteki ahlâkî ufuklardan kopmanın sayesinde elde edilmiştir. Ancak, modern insan bunun bedelini, anlam referanslarını büyük ölçüde kaybettiği için "Varoluşsal Boşluk"a[4] düşmekle ağır bir şekilde ödemek zorunda kalmıştır. Oysa geçmişte in-

[3] Geniş bilgi için bkz. Aktan, C. Coşkun, "Modern Toplumların Vahim Hastalığı: Ahlaksızlık", Türkiye Günlüğü, S. 53, Ankara 1998, 102-104.

[4] Bkz. Taylor, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları* (Çev. U. Canbilen), Ayrıntı Yay., İstanbul 1995, 10-11.

sanlar, kendilerini büyük bir kozmik düzenin parçası olarak anlamlı bir bütün içinde hissederek huzur buluyorlardı.

Toplumsal bir vakıa olarak İkinci Dünya Savaşından sonra teknoloji ve ekonomi alanında ortaya çıkan yeni gelişmeler, dinî-ahlâkî değerlere karşı belirgin bir kayıtsızlığa yol açarak toplumda "ahlâk boşluğu"nun doğuşuna zemin hazırlamıştır.[5] Bu gelişmede pozitif bilimin katkısı, küçümsenemez boyuttadır. Modern bilim, sunduğu yeni imkanlarla bir taraftan insanın ufkunu açarak hayatını kolaylaştırırken, diğer taraftan da değerlerden uzaklaşarak metafizik içerikli pek çok yeni zihinsel sorunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Modern öncesi büyük medeniyetlerin temellerini oluşturan hakikat, adalet, onur gibi hayatî prensipler, öncü konumlarını büyük ölçüde yitirmiştir. Eskiden mutlak olarak kabul edilen hususlar, günümüzde gerçekleşmeyen rüyalar görünümündedir. İnsanlığın içinde bulunduğu mevcut durum, bir görelilikler dünyasını çağrıştırmaktadır.[6] Böyle bir dünyada hayatını kurmaya çalışan birey, kendine uygun gördüğüne doğru ve olumlu; uygun görmediğine ise, yanlış ve olumsuz bir anlam yükleyerek başkaları ile ortak noktalarını gittikçe azaltmıştır.

Bireyin ruh sağlığını korumak; kendisi ve kendi ötesiyle barışık yaşamasında yardımcı olmak adına fonksiyonel bir amaç taşıyan psikoloji bile, insanın manevî yanını bilimsellik adına yıllarca görmezlikten gelmiş; çözüm önerilerinde dinî muhtevadan uzak durmaya özen göstermiştir. Bundan da öte, örneğin Freud'un şahsında Ortodoks Psikanaliz, din ve tanrı ile ilgili yönelişleri, mitolojik temellere indirgeyerek obsesif-kompulsif (saplantılı-zorlanımlı) karakterde ruhsal sapmalar olarak değerlendirmiştir.[7]

Bu olumsuz tutum, Gelişim Psikolojisi, Transpersonal Psikoloji ve diğer gelişim kuramlarında son dönemlerde ortaya çıkan kabullenici yaklaşımlara kadar süregelmiştir. Önemli kişilik kuramcılarından Cloninger, 1994 yılında yayınladığı bir yazısında insanın "aşkın boyut"unu uzun bir süre fark etmediğini itiraf ederek kuramını, aşkın boyutu da dikkate alarak yeniden gözden geçirdiğini ve yenilediğini ifade eder. Logoterapist Frankl, bu noktadaki şaşkınlığını "Anlamıyorum, neden iyi bir psikiyatr olmak için dinsiz olmak gerekiyor?!" sözleri ile dile getirir.[8] Frankl'ın şahsında somutlaşan bu anlayışının pratik bir yansıması olarak Logoterapi, günümüzde dine en yakın psikoterapi ekolü olarak tanımlanmış[9] ve böylece haklı bir ayrıcalığa ulaşmıştır.

---

[5] Grom Bernhard - Schmidt Josef; *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens*,4. Auflage, Herderbücherei, Freiburg-Basel-Wien 1979, 18.

[6] Walters, J. Donalds; *Modern Düşüncenin Krizi*, (Çev. Ş. Yalçın), İnsan Yay., İstanbul 1995, 15.

[7] Geniş bilgi için bkz. Köse, Ali, *Freud ve Din*, İz Yay., İstanbul 2000, 65 vd.; Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, 4. Baskı,TDV Yay., Ankara 2001, 86-92.

[8] Bkz. Sayar, Kemal, *Hüzün Hastalığı*, İz Yay., İstanbul 1995, 49-51

[9] Bkz. Kolbe, Christoph; Heilung oder Hindernis, Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl, Kreuz Verl., Stuttgart 1986, 15 vd.

Hakikat arayışı, ölümsüzlük ve sonsuzluk arzusu gibi insanı kendi ötesine taşıyan manevî yönelişler, materyalist anlayışın sınırlı imkanları ve yozlaştırıcı etkileri karşısında değerler ve fonksiyonlarını büyük ölçüde kaybetmiştir.[10] Hayatı bizzat yaşanan gerçeklik ile sınırlamayı yeğlediği için Batı modern toplumlarında dinî-ahlâkî sorumluluk, bireylerin vicdanlarından büyük ölçüde soyutlanarak kiliselere hapsedilmiştir.[11] Oysa, öteden beri gerek kendi içinde yaşadığı çatışmalar nedeniyle; gerekse her geçen gün kaybettiği doğal dinî üyeliklerinden ötürü mevcut durumuyla kilise hizmetleri, toplumda belirleyici ve yol gösterici ahlâk ilkelerini yeniden yaşanır hale getirecek güç ve yetkinlikten oldukça uzak görünmektedir.

Modernite ile birlikte ortaya çıkan "değer kaybı", doğal olarak sunî değerleri de gündeme getirmiştir. Dinî bağlılıklarla güvenlik duygusunu destekleyen modern çağ öncesi insanına karşılık günümüz insanı, bu eksikliği telafi etmek üzere durmadan ilerleme, yarışma, rekabet, daha çok tüketmek için daha çok üretme...[12] gibi gerçekte varoluş amacını saptıran ve değerini düşüren birtakım yaklaşımları yücelterek hareket noktası olarak benimsemiştir.

Değer kaybı noktasında ortaya çıkan erozyon, aslında insanın tüm ilişki boyutlarını etkilemiş durumdadır. Modern dönem öncesi (premodern) insanı ile günümüz insanı arasında kaba bir karşılaştırma yapıldığında, bireysel yönelişler açısından köklü değişmelerin meydana geldiği gözlemlenebilir: Her şeyden önce anlamlı bir hayata kavuşmaya yönelik çabaların ulaştığı başarı açısından ilk kuşaklar ile son kuşaklar arasında küçümsenemeyecek düzeyde önemli farklılıklar söz konusudur. Belirli bir toplumsal geleneğe bağlı ve büyük ölçüde teslimiyetçi bir anlayışa sahip modern dönem öncesi toplumların insanı, tabiat şartları ve hayatın acımasızlığı karşısında, yaşadığı bunca sorunlara rağmen huzurluydu. Çok basit görünse bile, kendisini hayata bağlayan amaçları vardı; hedeflerini belirleyebiliyor ve günümüzde olduğunun tersine zorluklar karşısında ayakta durabiliyor, yılmıyordu. Üstesinden gelemediği pek çok sorununu -nihai noktada- içtenlikle güvendiği; kutsallık atfettiği ilâhi bir güce havale etmekle tatmin bulabiliyordu. Bu anlamda premodern insan, zihnini veya ruhunu rahatsız eden her sorununu, kendi sınırlı kapasitesi dahilinde çözmek gibi bir zorunluluk ve endişe taşımıyordu. Ona göre insan yapabildiğini yapmalıydı; sınırlılıklarını ve imkanlarını belirleyen toplumsal kurallara uymakla yetinmeliydi. Onun için hayat kısaca bundan ibaretti.

Geçmiş kuşakların hayatı değerlendirme konusunda basit fakat önemli avantajları vardı. Gelenekler, onların nasıl bir hayat tarzı izleyeceklerine dair hazır argümanlar sunabiliyordu. Bu anlamda gelenekler, hem hayatı kurmaya yönelten yol işaretleri olarak, hem de toplumsal sürekliliği korumaya yönelten

---

[10] Canatan, Kadir, "Dinlerin Gelecek Tasarımı", *Bilgi ve Hikmet*, S.6, İstanbul 1994, 33-34, 43-44.

[11] Carrel, Alexis; *Başarının Sırları*, (Çev. R. Özdek), Yağmur Yayınevi, İstanbul ts., 32.

[12] Bkz. Sayar, age, 54-55.

kontrol mekanizmaları olarak yeniden düzenleyici bir fonksiyon icra ediyordu. Buna karşılık çağımız insanı, modern hayatın gittikçe farklılaşan, çeşitlenen ve dolayısıyla karmaşıklaşan yapısında, yolunu tek başına çizmek ve ortaya çıkan sorunları tek başına göğüslemek zorundadır.[13]

- Anlamsızlık ve Başarısızlık

Konu ile ilgili California Üniversitesi'ne bağlı olarak gerçekleştirilen bir araştırmaya göre yeni kuşak, eski kuşaklara göre anlamsızlık duygusunu daha yoğun yaşamaktadır. Bu netice, geleneklerin çöküşünün yeni kuşaklarda anlamsızlık ve amaçsızlık duygularına yol açtığı şeklindeki araştırmanın varsayımını doğrulamıştır. Washington, Bellevue'deki Doğu Yakası Ruh Sağlığı Merkezi'ne yardım talebiyle başvuranlar arasında 30 yaş öncesi gruptakilerin daha fazla anlamsızlık ve amaçsızlık hissetmeleri, [14] yukarıdaki neticeyi desteklemektedir.

Tarım ve hayvancılığın en temel uğraş olarak belirdiği eski toplumların insanları, hayatın anlamına yönelik sorular sorma ihtiyacı duymuyorlardı. Çünkü onlar, hayatın somut problemleri ile uğraşır ve geleneksel düzenin kısıtlayıcı fakat bir o kadar da koruyucu yapısını, kaderleri olarak benimsiyorlardı. Bu büyük ölçüde kabullenici eğilimleri nedeniyle onlar, çağımız insanının tabiattan ve yaşanan gerçeklikten kopma sonucunda ortaya çıkan ve gittikçe büyüyen boşluğu tanımıyorlardı.[15] Evrendeki kozmik hiyerarşik düzenin geleneksel toplumdaki yansımaları, insanları belirli bir bağlam içerisine sıkıştırarak sınırlıyordu. Ancak, bu sınırlama onlara aynı zamanda anlam kazandırıyordu: Çevrede yer alan varlıklara sadece insanın tasarıları için potansiyel hammaddeler ya da araçlar gözüyle bakılmıyordu. Onların "Varoluş Zinciri"nde belirli anlam ve amaçları söz konusuydu. Örneğin kartal sadece bir kuş değil, hayvanlar aleminde bir "kral" olarak algılanıyordu. Aynı şekilde gelenekler, ritüeller ve toplumsal normlar, araç olmaktan öte bir anlam taşıyordu. İnsanlar, psikolojik bir vakıa olarak varoluş bütününden uzaklaşıp özgürlük kazandıkça, başka tutsaklıklar geliştirmiştir. Modern dünyada bireylerin artık daha yüksek amaçları, uğrunda kendilerini feda edebilecek idealleri kalmamıştır. Amaçları, bireysel sınırlar içerisinde sıkışmıştır. Kendi yaşamları üzerinde yoğunlaştıkça geniş görüş açılarını kaybetmişlerdir. Böylece modern çağda hayat, daralmış, tatsızlaşmış ve huzur kaynağı olma niteliğini önemli derecede yitirmiştir.[16]

Modern gelişmeler, insanın hayatını kolaylaştıracak sayısız imkanlar sağlamıştır. Ancak evde, işte ve eğlence hayatında gittikçe yaygınlık kazanan oto-

---

[13] Moser, Georg, *Auf dem Weg zu mir Selbst*, 2. Auflage, Herder Verl.,Basel-Wien 1982, 10-11.

[14] Frankl, Viktor, *Duyulmayan Anlam Çığlığı*, (Çev. S. Budak), Öteki Yay., Ankara 1994, 20; ayrıca Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Bahadır, Abdülkerim, *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1999, 75-81.

[15] Geçtan, Engin, *Varoluş ve Psikiyatri*, 4.Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, 129.

[16] Bkz. Taylor, age, 11-12.

masyon, her ne kadar daha az güç harcayarak daha fazla iş başarma noktasında insana eşsiz fırsatlar sunduysa da, yarattığı boş zamanla yeni birtakım sorunlara yol açmıştır. İnsanların önemli bir kısmı, boşalan vakitlerini nasıl dolduracaklarını bilememenin şaşkınlığı içerisinde çaresizliğe sürüklenmiştir.[17] Sanayi inkılabı öncesinde savunulan söylemlerin aksine teknolojik gelişmeler, insanı daha mutlu edememiştir. Zira teknoloji, hayatı zenginleştirdiği ölçüde doyumsuzluğu da kamçılamış ve netice olarak insanları ya bunalıma, ya da salt zevk arayışına sürüklemiştir.[18]

Diğer taraftan sözü edilen hızlı gelişmeler, hayatı sürdürmeye yönelik mücadeleci yeteneklerin körelmesine de neden olmuştur. Modern insan, hiçbir çaba göstermeden sadece parasal harcamayla arzularını gerçekleştirebilecek imkanlara kavuşmuştur. Bu noktaya işaret eden Amerikalı Jerry Mandel'in tespiti ilginçtir. Mandel şöyle der: "Teknoloji bizi yaşama becerilerinden yoksun bırakmıştır. Bu nedenle kişinin kendi başına çaba harcamaksızın yaşamını garanti eden bir refah sistemi geliştirdik. Ülkedeki tüm nüfusun ihtiyaçlarını karşılamak için işgücünün sadece % 15'inin yeterli olduğu bir yerde başlıca iki sorunla karşı karşıya geliriz: Hangi % 15 çalışacak ve diğerleri (çalışmayan % 85), boşluktan doğan anlam kaybıyla nasıl başa çıkacaklardır?"[19]

Modernitenin temel çıkmazlarından bir diğeri, geçmiş kuşakların aksine günümüz kuşaklarında amaç ve hedefin, her koşulda başarıya bağlanmasıdır. Günümüzde çoğu insanın hayata karşı vermiş olduğu mücadelenin ardında, aç kalma veya can güvenliği korkusundan çok çevresindeki bireylerden daha fazla başarıya ulaşamama; daha popüler olamama ihtimal ve kaygısıdır. Sosyo-ekonomik açıdan varlıklı olarak tanımlanabilecek pek çok insanın en büyük handikabı, statü kaybından doğabilecek aşağılanmışlık duygusudur.

Liberalizmin etkisi altında sunî ihtiyaçlarla güdülenen insanlar, daha fazla para, mal ve şöhret kazanmaya endeksli dış başarıyı elde etmek uğruna, uyumlu ve üretken bir kişilik için hayatî öneme sahip iç başarıyı ihmal etmektedirler.[20] Oysa bu ihmal, bir taraftan kimlik gelişiminde temel yapı taşları arasında sayılan kendine güven duygusunu baltalarken diğer taraftan da öz girişimciliği engelleyen "kendi olmama" ya da "başkalarına göre yaşama" şeklinde ifade edebileceğimiz uyuşumcu/uymacı (konformist) bir kişilik yapılanmasına yol açmaktadır.

Başarı, anlamlı bir eylem sonucunda yan ürün olarak ortaya çıkması gerekirken doğrudan niyetlenip hedeflendiği zaman, hırsa dayalı haksız rekabeti

---

[17] Lukas, Elisabeth, *Auch dein Leben hat Sinn, logotherapeutische Wege zur Gesundung*, 3. Auflage, Herder Verl., Freiburg 1991,

[18] Bkz. Russel, Bertrand, "İnsan ve Mutluluk", (Çev. S. Eyyüboğlu - V. Günyol) *Düşüncenin Toprağı*, Derl. E. Özdemir, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1979 (43-47), 45-47.

[19] Frankl, age, 18.

[20] Bkz. Cüceloğlu, Doğan, *İyi Düşün Doğru Karar Ver,*5. Baskı, Sistem Yayıncılık,İstanbul 1994, 96.

de beraberinde getirir. Doğal olarak bu tarz bir rekabet duygusu, yapısında inatçılık, doyumsuzluk, çekemezlik, düşmanlık vb. insanlar-arası ilişkileri olumsuz yönde etkileyen çok sayıda eğilimi birlikte barındırır.[21] Böyle bir tutumla hareket eden bireyler, çevresindekileri rakip görmekten doğan bir anlayışla, her an yenilgiye uğrayacağı ve yarışmayı kaybedeceği endişesini taşırlar. Bu nedenle hayat onlar için çoğu zaman anlamsız bir mücadele alanından başka bir şey ifade etmez.

- Uyumsuzluk ve Yalnızlık

Özellikle son onlu yıllarda bireysel ve toplumsal istikrarı tehdit eden hızlı değişmeler, beklenilenin aksine hayatı daha çekilmez yapmış, çözülmez bir kısırdöngüye mahkum etmiştir. Bu noktada uyumsuzluk, en fazla dikkat çeken sorunlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ne kadar değişmeye açık olursa olsun insanda yenilikleri benimseme kapasitesi sınırlıdır ve belirli bir adaptasyon süreci gerektirir. Yeni değişiklikleri özümsemede önceki benzer tecrübelerin önemli bir fonksiyonu söz konusudur. Ancak günümüzün istikrardan uzak anlık değişmeleri, "benzerlik", "değişmezlik" vb. kavramlarla ifade edilen idrak süreçlerini olumsuz etkilediği kadar, duygusal yaşantıda da çalkantılara yol açmaktadır. Doğal olarak bu denli karmaşık bir örüntü, çoğunlukla stres kaynaklı birçok psikolojik uyum sorunlarını gündeme getirmektedir.

Yapılan araştırmalar açık olarak göstermektedir ki, bireysel boyutta ortaya çıkan uyum problemleri, sadece psikolojik/ruhsal sorunlara yol açmakla kalmamaktadır. Bundan başka, "psiko-somatik" hastalıklar olarak ülserden hipertansiyona, kalp ve damar rahatsızlıklarına, nedeni belirsiz ağrılara, yorgunluk ve halsizliğe kadar pek çok fizyolojik/bedensel hastalıklara da kaynaklık etmektedir.[22] Büyük ölçüde psikolojik nedenlerden ötürü birbirinden farklı görüntüler altında ortaya çıkan bu ve benzeri rahatsızlıklar, ancak ruhsal temellerine inilerek yapılacak psikolojik sağaltımla tedavi edilebilir.

Modern çağ insanının en önemli sorunlarından bir diğeri, daha mutlu bir yaşam adına ortaya koyduğu bunca çabayla nereye ulaşacağını kesin olarak bilememesidir.[23] Bu belirsizliğe paralel olarak gelişen güvensizlik duygusu, girişimci potansiyellerini engelleyerek onu, gittikçe yaygınlık kazanan yalnızlığa sürüklemiştir.

Öyle görülüyor ki günümüzde insanların büyük bir kısmı, güvenebileceği ya da kendini adayabileceği dayanaklarını kaybetmiş olarak, her an kayabilecek bir zemin üzerinde varoluşlarını sürdürmeye çalışmaktadırlar. Çevrelerin-

---

[21] Bkz. Russel, Bertrand; *Mutluluk Yolu*, (Çev. N. Özyürek), 4. Baskı, Varlık Yay., İstanbul 1976, 49.

[22] Bkz. Aydın, Gül - Tezer, Esin; "İyimserlik, Sağlık Sorunları ve Akademik Başarı İlişkisi", *Psikoloji Dergisi*, C.VII, S. 26, Ankara 1991, (2-9), 2; Geçtan, Engin, "Sevgi Üzerine", *Psikoloji Dergisi*, S.10, Ankara 1980, (2-8), 4.

[23] Lukas, age, 18.

den korktukları kadar kendilerinden de korkar bir tabiata bürünen insanlar,[24] daralan ilişkilerle birlikte kalabalık toplumların içinde bile daha tek başına kalmış, daha bir yalnızlaşmışlardır. Batı'da yalnızlığı ele alan yayınların çokluğu, [25] bu sorunun tipik bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Konu ile ilgili Almanya'da gerçekleştirilen bir araştırmaya göre 1950'li yıllarda tek başına yaşayanların sayısı 3.2 milyon iken 1996'da bu sayı, 12.7 milyona ulaşmıştır. Sözü edilen araştırmada ayrıca, 90 yıl öncesinde aile başına düşen ortalama çocuk sayısının 5, aynı evde yaşayanların sayısının 4-5 kişi ve boşanma oranının % 2 bulunmasına karşın; son yıllarda aile başına düşen ortalama çocuk sayısının 1-2'ye, aynı evde yaşayanların sayısının 2-3'e düştüğü; boşanma oranının ise, % 35'lere ulaştığı tespit edilmiştir.[26] Karşılaştırmalı bir araştırmaya göre sosyal psikologlar, "UCLA Yalnızlık Ölçeği"ni 1982-83 yıllarında, 1976 yılına göre daha sık kullanmışlardır. Yalnızlığın boyutlarını tespit etmek üzere hazırlanan bu ölçeğin geliştirilerek sonraki yıllarda Brezilya, Kanada, İran, Japonya, Portoriko, Hollanda, Batı Almanya ve ülkemiz de dahil olmak üzere daha pek çok ülkede yaygın olarak kullanılması, yalnızlığın gelişmiş ülkelerin sorunu olmasının ötesinde, gelişmekte olan ülkeler için de büyük bir problem teşkil ettiğini göstermektedir.[27] Bu bulgu, yalnızlaşmadaki artışın sadece ekonomik bağımsızlık ya da sosyal refahta yükselme gibi maddî gelişmelere bağlı değerlendirilemez. Aksine, söz konusu artışta sosyo-kültürel değerlerde ortaya çıkan kayıpların ve yozlaşmaların da önemli katkıları olmalıdır.

Özellikle endüstri toplumlarında, yalnızlık duygusunu telafi edebilecek imkanlar sınırlıdır. Geniş aile yapısı bozulmuş, dayanışmayı ön planda tutan geleneksel birliktelikler kaybolmuştur. Sosyo-ekonomik kazanımlar, unvan ve statü, yalnızlığı yenmede yetersiz kalmıştır. Başkalarında bulunmayan şeylere sahip olma duygusundan doğan rahatlık, aslında benliği şişiren bir yanılsamadan ibarettir. Bu yanılsama içerisinde insanlar, ev-iş-eğlence hayatı üçlüsü arasında sürekli değiştirdikleri maskeleriyle en üstün ve en güçlü olma çabasını sürdürmektedirler.[28]

Diğer taraftan yalnızlık duygusunu engelleme veya yenme noktasında birinci derecede rol oynayan sevgi, sorumluluk, dayanışma, fedakârlık... gibi beraberliği ifade eden unsurlar, modern insan için tahammülü zor birer yük olarak algılanır hale gelmiştir. Böyle bir algının etkisi altında yalnızlığı seçmekle daha huzurlu bir hayata ulaşmayı hedeflerken çoğu zaman farkında olmadan

---

[24] Bkz. Cemile, Meryem, *Batı Uygarlığı ve İnsan* (Çev. İ.E. Bilgin), Kültür Bas. Yay., İstanbul 1986, 46-48.

[25] Bkz. Sayar, age, 53.

[26] Doemenes, Karl, "Dinner for One", *PZ Wir in Europa*, Sayı: 85, Bonn 1996, 16: Benzer bulgular için bkz. Zipf, Michael, "Zwischen Kind und Karriere", *Deutschland,* S. 4, Frankfurt 2001,21-22.

[27] Özodaşık, Mustafa*, Modern İnsanın yalnızlığı*, Çizgi Kitabevi, Konya 2001, 17.

[28] Bkz. Sayar, age, 54.

egoizme sürüklenmektedirler. Dolayısıyla iyiye yönelik beklentilerle kurulmaya çalışılan yaşam tarzı, yanlış bir yorum üzerine bina edilmektedir.

- Kendine Yabancılaşma ve Kaygı

Psikolojik anlamda yalnızlık, "kendine yabancılaşma" kavramı altında ifade bulan kopukluk, ilişkisizlik, duygusal donukluk, egoizm... gibi iletişim ve ilişkiyi olumsuz yönde etkileyen pek çok eğilimi destekler.[29] Sahip oldukları eşyaya henüz alışamadan yenisini arzulayan insanların yaşadığı modern toplumlarda, ilişkilerin eskime süresi hızla kısalmaktadır. Endüstrileşme ve teknolojinin ön plana çıkardığı bireyselleşme ve ben merkezcilik, ilişkilerde çözülmeye, bıkkınlığa ve dolayısıyla bireyin hem kendine hem de sosyal çevresine yabancılaşmasına yol açmıştır. Böyle bir toplumsal oluşumda bireyin yalnızlığa düşmesi, çoğu zaman kaçınılmazdır.[30]

Daha iyi şartlarda özgürce yaşamaya yönelik arayışında tabiatla olan uyumlu beraberliğinden kopan insan, terk ettiği beraberliğin yerine geçebilecek ve hayatını anlamlandıracak bir başka ilişki örüntüsü bulamadığı gibi, koptuğu tabiata da geri dönememiştir. 1960'lı yıllarda eski ile yeni arasındaki farklılıkların gün geçtikçe azalacağına, bu çerçevede kitle-iletişim ve ulaşım araçları vasıtasıyla toplumların ortak bir kültüre ve entegrasyona ulaşacaklarına dair bir inanç ve umut gelişmişti. Ancak, çağdaşlaşmanın getirdiği hızlı değişme ve uyumsuzluklar, bu inancın sarsılmasına neden olmuştur. Özellikle gelişmekte olan toplumlar, millî kimliklerini kaybetmekle karşı karşıya gelmişlerdir.[31] Kültürel dejenerasyona paralel olarak millî kimliklerde ortaya çıkan çatışmalar, bireysel hayatta kendine yabancılaşma ile ifade bulur. Böyle bir durum, kişisel potansiyellerin ortaya çıkmasını engellediği kadar, mevcut yeteneklerin gelişmesini de olumsuz yönde etkilemektedir.

Teknoloji çağından beklenilenin aksine insanlar, yaşam kalitesi noktasında derin bir düş kırıklığına uğramışlardır. Her an yüz yüze geldikleri problemlerin ağır yükü altında ezilerek bir taraftan yaşadıkları anı, diğer taraftan da de geleceklerini kurban etmektedirler. Modern insan, "Ben kimim, ne bekliyorum, nereye doğru gidiyorum, beni ne bekliyor..." gibi cevaplamada güçlük çektiği varoluşsal sorular altında ezilmektedir.[32] Kaynak itibari ile bu neticede, daha önce hiç görülmedik boyutta kitleleri etkileyen askerî, siyasî, ekonomik ve kül-

---

[29] Geçtan, Varoluş ve Psikiyatri, 44.

[30] Bkz. Budak, Gönül, "Endüstrileşme Süreci İçinde Ailenin Yeri ve Önemi", *I. Aile Şurası Bildirileri*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1990, 198; ayrıca, Özgürel, Asuman, "Çağımızın Salgın Hastalığı: Tüketim Çılgınlığı", *Mürşit*, S. XV, Adana 1993, 7-8.

[31] Geniş bilgi için bkz. Geçtan, Engin, *İnsan Olmak*, 13. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, 17-27.

[32] Albrecht, Giosch; "Das Prinzıp Hoffnung in der Logotherapie", *Logotherapie und Existenzanalyse*, (Sonderheft-Tagunsbericht), Z.D.G.L.E., 5. Jarhgang, Heft 1, Bremen 1996, (6-12), 7.

türel problemlerin önemli etkileri olmuştur. [33] Fakat asıl sorun, geleceğe yönelik iyimserliğin ve umudun yerini, kaygının almasıdır. Kaygı ile savaşmak son derece güçtür. Zira kaygıda korkunun konusu, belirsiz ve soyuttur.

Tabiatı gereği, geçmişin mirasını antropolojik bir dayanak olarak kullanan bireyin asıl yönelmişliği geleceğedir. Günümüzde bireyin hayatla kurduğu ilişkiye "gelecek" açısından bakıldığında, hakim unsurun kaygı olduğu görülür. Diğer taraftan, son onlu yıllara kadar gözlemlenebilen umut-umutsuzluk dengesinin, umutsuzluk lehine değiştiği; canlılığını koruyan iyimserliğin ise, gittikçe zayıflayarak yerini kötümserliğe bıraktığı gözlemlenmektedir.

Geçmiş dönemlerde bilimsel-teknolojik gelişmeler, geleceğe yönelik umudu tazelerken, günümüzde bu tarz gelişmeler, korkuları beraberinde sürüklemektedir (atom teknolojisi, gen araştırmaları...). Netice olarak modern insan, daha rahat bir hayat adına yarattığı ve kendi kontrolünde tuttuğu gücün kontrolü altına girecek kadar zayıflamış, belirleyici konumunu önemli ölçüde kaybetmiştir.[34]

Erol Güngör'ün özellikle dikkat çektiği bir husus olarak modernizmin insan hayatına eklediği asıl sorun, çözüm olarak sunduğu noktalarda başarısız kalması değil, başarısızlıklarını telafi etmeye yarayacak vasıtaları ortadan kaldırmasıdır. Bu noktada şu açıklamayı yapar: "Modern insanın ıstırapları göğüslemek için kullanabileceği bir izah sistemi yoktur. Niçin acı çekiyoruz; niçin bazı insanlar varlıklı, bazıları sefalet içindedir; niçin bazı insanlar istedikleri her şeye sahip olabildikleri halde içlerini kemiren bir acıdan kurtulamazlar; hangi hedefler insanı mutlu kılar, hangileri bedbaht eder; bütün bu üzüntüler, acı ve ıstıraplar sonucunda nereye varacağız? Modernizm bunlara ve benzeri sorulara sadece şu cevabı veriyor: İnsanın isteklerine hudut yoktur; İnsan kendine haz veren şeyleri elde etmek ve elem verenlerden kaçınmak için çalışır; en mutlu insan isteklerinin en çoğuna sahip olan insandır. Bu cevap, şekil bakımından doğru görünmekle birlikte gerçeklik değeri bakımından önemli bir kusur taşıyor. İnsan isteklerini tatmin ettiği ölçüde mutlu olur, fakat modernizm (veya modern hayat) onun isteklerinin ancak pek azını ve sadece bazı insanlar için karşılayabilmektedir. Üstelik onun yarattığı isteklerin daha ziyade sahte istekler olduğu anlaşılıyor."[35]

Modernist hareketlerin günümüze kadar uzanan tarihsel süreci incelendiğinde, kaba bir genelleme ile maddî ilerlemenin toplumların huzuru ve istikrarı için yeterli olamadığı; arzu ve isteklerin doyuruldukça aslında tatmin bulmadığı, aksine daha da arttığı ve neticede insanların, anlamsızlığa sürükleyen yıpratıcı bir yarış süreci yaşadığı tespit edilebilir. Modern kazanımların pek çoğu, amaç-

---

[33] Camus Albert; *Başkaldırma Felsefesi*, (Çev. A. O. Gündoğan) Birey Yayıncılık, Erzurum 1995, 40.

[34] Bkz. Koch, Kurt; "Begegnungen der Religionen als Zeichen der Hoffnung ", *Z.D.G.L.E.* 5. Jahrgang, 1. Heft, Bremen 1996, (71-87)72-74.

[35] Güngör, Erol, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, 7. Baskı, Ötüken Yay., İstanbul 1990, 88.

lananın ve beklenenin tersine insan hayatını daha çekilmez kılmaktadır. Teknolojik yeniliklerin hemen hepsi, tabiatı bozacak yan ürünleri de beraberinde getirmektedir.

- Sonuç

Modern insanın öteden beri umutla beklediği mutluluğa yeniden kavuşması, kaybettiklerini yeniden kazanmaya; geçmişte bütün insanlığa huzur veren sosyo-kültürel temellerine dönerek koşullar çerçevesinde yeniden yapılanmaya bağlıdır. Bu yapılanmada destek noktaları, toplumsal değerlerin canlılığını koruyabildiği manevî içeriklerden yoksun olmamalıdır.

Pozitivist-seküler hareketlerin ortaya çıktığı yıllardan itibaren özellikle sanayi toplumları, kendine yetebilmenin verdiği yanılsamalı aşırı güvenin etkisiyle manevî değerlerden bağımsız bir hayat modeli oluşturmaya çalışmışlardır. Ancak, geçen zamanla birlikte yeni sosyal hareketler incelendiğinde, "ideal yeryüzü cenneti" kurma çabalarında -değerlerin en güçlü kaynağı olarak- dinin bir kopyası gözükür. Günümüzde en yaygın söylemler haline gelen birlikte yaşama, hoşgörü, savaş aleyhtarlığı, iş ahlâkı, emek hakkı, verimlilik, üretkenlik vb. hususlar, aynı zamanda dinlerin ortak söylemleri arasında yer almaktadır.[36] Antropolojik gerçeklik göz önünde bulundurulduğunda, sözü edilen yeni yaklaşımları değer-kültür ayrılmazlığının doğal yansımaları olarak değerlendirmek isabetli olur. Günümüze dek yaşadığı bilinen hiçbir toplumda salt din-dışı bir medeniyete rastlanmaması, bu değerlendirmeyi desteklemektedir.

Modernitenin yıpratıcı etkileri karşısında günümüzde insanların çoğunluğu, kısmen tepkiyi, kısmen de kaçışı ifade eden davranışlarla eskiye ait bir takım inanç, değer, örf ve gelenekleri yeniden canlandırma çabasına girdikleri tespit edilmektedir. Bu çerçevede geçmiş topluluklarda terkedilmiş çoğu batıl inançlara dayalı büyücülük, tarikat ve cemaat bağlılıkları vb. oluşumlar yükselen değerler haline gelmiştir. Gerçekte derin bir varoluşsal ihtiyaca işaret eden bu dönüşümü geçmişe özlem, nostalji vb. yüzeysel bir takım kavramlarla açıklamak mümkün değildir.

Post-modern yaklaşımlara açık günümüz modern toplumları, kaybettikleri huzurun arayışındadır. Bu huzur, geçmiş toplumlarda büyük ölçüde manevî değerlerin hüküm sürdüğü bir muhtevaya sahiptir. Bir vakıa olarak evrensellikleri gereği değerler, tamamıyla yok olmaz. Ancak geçerliliklerini ve etki güçlerini kaybedebilir. Modern insan geleceğini kurarken, üzeri küllenmiş değerlerini yeniden ortaya çıkarmak; kişisel ve toplumsal kazanımlarını insan onuruna yaraşır ölçüler çerçevesinde yeniden yapılandırmak zorundadır. Zira bu zorunluluk, günümüz koşulları altında kişisel ve toplumsal huzur için, kaçınılmaz olarak ön plana çıkan özel bir nitelik kazanmıştır

[36] Coşkun, Ali; " Geleneğin ve Geleceğin Kavşağında Dindar İnsanla Modern İnsan Karşı Karşıya", *Bilgi ve Hikmet*, S. 6, İstanbul 1994, 46.

BİBLİYOGRAFYA

AKTAN, C. Coşkun, "Modern Toplumların Vahim Hastalığı: Ahlaksızlık", *Türkiye Günlüğü*, S. 53, Ankara 1998.

ALBRECHT, Giosch; "Das Prinzıp Hoffnung in der Logotherapie", *Logotherapie und Existenzanalyse*, (Sonderheft-Tagunsbericht), Z.D.G.L.E., 5. Jahrgang, Heft 1, Bremen 1996, (6-12)

AYDIN, Gül - TEZER, Esin; "İyimserlik, Sağlık Sorunları ve Akademik Başarı İlişkisi", *Psikoloji Dergisi*, C.VII, S. 26, Ankara 1991, (2-9)

BOLAY, Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 8. Baskı, Akçağ Yay., Ankara 1999

BUDAK, Gönül, "Endüstrileşme Süreci İçinde Ailenin Yeri ve Önemi", *I. Aile Şurası Bildirileri*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1990, (36-53)

CAMUS Albert; *Başkaldırma Felsefesi*, (Çev. A. O. Gündoğan) Birey Yayıncılık, Erzurum 1995

CANATAN, Kadir, "Dinlerin Gelecek Tasarımı", *Bilgi ve Hikmet*, S. 6, İstanbul 1994, (33-34)

CARREL, Alexis; *Başarının Sırları*, (Çev. R. Özdek), Yağmur Yayınevi, İstanbul ts.,

CEMİLE, Meryem, *Batı Uygarlığı ve İnsan* (Çev. İ. E. Bilgin), Kültür Bas. Yay., İstanbul 1986

COŞKUN, Ali; " Geleneğin ve Geleceğin Kavşağında Dindar İnsanla Modern İnsan Karşı Karşıya", *Bilgi ve Hikmet*, S. 6, İstanbul 1994, (45-49)

CÜCELOĞLU, Doğan, *İyi Düşün Doğru Karar Ver*, 5. Baskı, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1994

DOEMENES, Karl, "Dinner for One", *PZ Wir in Europa*, S. 85, Bonn 1996

FRANKL, Viktor, *Duyulmayan Anlam Çığlığı*, (Çev. S. Budak), Öteki Yay., Ankara 1994

GEÇTAN, Engin, "Sevgi Üzerine", *Psikoloji Dergisi*, S.10, Ankara 1980, (2-8)

GEÇTAN, Engin, *İnsan Olmak*, 13. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993

GEÇTAN, Engin, *Varoluş ve Psikiyatri*, 4.Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994

GROM Bernhard - SCHMİDT Josef; *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens*,4. Auflage, Herderbücherei, Freiburg-Basel-Wien 1979

GÜNGÖR, Erol, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, 7. Baskı, Ötüken Yay., İstanbul 1990

HÖKELEKLİ, Hayati, *Din Psikolojisi*, 4. Baskı,TDV Yay., Ankara 2001

KIZILÇELİK, Sezgin – ERJEM, Yaşar, Açıklamalı Sosyoloji Terimleri Sözlüğü, Göksu Mtb., Konya 1992

KOCH, Kurt; "Begegnungen der Religionen als Zeichen der Hoffnung ", *Z.D.G.L.E.* 5. Jahrgang, 1. Heft, Bremen 1996, (71-87)

KOLBE, Christoph; Heilung oder Hindernis, Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl, Kreuz Verl., Stuttgart 1986

KÖSE, Ali; *Freud ve Din*, İz Yay., İstanbul 2000.

LUKAS, Elisabeth, Auch dein Leben hat Sinn, logotherapeutische Wege zur Gesundung, 3. Auflage, Herder Verl., Freiburg 1991,

MARSHALL, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev. A. Akınhay - D. Kömürcü), Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999

MOSER, Georg, *Auf dem Weg zu mir Selbst*, 2. Auflage, Herder Verl., Basel-Wien 1982

ÖZANKAYA, Özer, *Temel Toplum Bilimleri Sözlüğü*, Cem Yay., İstanbul 1995

ÖZGÜREL, Asuman, "Çağımızın Salgın Hastalığı: Tüketim Çılgınlığı", *Mürşit*, S. XV, Adana 1993, (6-8)

ÖZODAŞIK, Mustafa, *Modern İnsanın yalnızlığı*, Çizgi Kitabevi, Konya 2001

RUSSEL, Bertrand, "İnsan ve Mutluluk", (Çev. S. Eyyüboğlu - V. Günyol) *Düşüncenin Toprağı*, Derl. E. Özdemir, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1979, (43-47)

RUSSEL, Bertrand; *Mutluluk Yolu*, (Çev. N. Özyürek), 4. Baskı, Varlık Yay., İstanbul 1976

SAYAR, Kemal, *Hüzün Hastalığı*, İz Yay., İstanbul 1995

TAYLOR, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları* (Çev. U. Canbilen), Ayrıntı Yay., İstanbul 1995

WALTERS, J. Donalds; *Modern Düşüncenin Krizi*, (Çev. Ş. Yalçın), İnsan Yay., İstanbul 1995

ZIPF, Michael, "Zwischen Kind und Karriere", *Deutschland,* S. 4, Frankfurt 2001, (18-24)

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN UMUTSUZLUK DÜZEYLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Yrd. Doç. Dr. Adem ŞAHİN[*]

Abstract

A Study on the Hopelessness Level of Undergraduate Students of Divinity Faculty

The aim of this study is to compare undergraduate students of Divinity Faculty from the point of hopelessness. The sampling group of the study is Muslim undergraduate students of Divinity Faculty at Selçuk University in Konya, Turkey. The sampling group was selected from the pool of freshman and senior students to compare effects of education programme on the hopelessness.

The instrument which used for gathering data is Beck Hopelessness Scale which has been translated in Turkish and used reliability and validity tests by Seber (1993). One Way Anova, t- Test, Tukey HSD and Fisher LSD statictical techniques were performed to analyse differences between groups of the independent variables. It was found that there were not significant differences between department groups at the PL.05 level.

Umut ve umutsuzluk, bireyin geleceğe yönelik beklentilerinin gerçekleşme imkanını ifade eder. Umutsuzluk, bireylerin başarısızlıklarını hiçbir zaman yenemeyeceklerini, problemlerini hiçbir zaman çözemeyeceklerine inanması, gerçekçi bir nedeni olmadığı halde yaşantılarına yanlış anlamlar yüklemesi ve amacına ulaşmak için çabalamadığı halde bunlardan negatif sonuçlar beklemesi şeklinde tarif edilmektedir (Beck, 1963, nakl.Hamarta ve diğ, 2001). Depresyonun bir çeşidi olarak kabul edilen umutsuzluk, temelde olumsuz bir olaya dayanır. Bireyler, bir yandan meydana gelen olayın sebebi yada sebepleri, diğer taraftan olayın neticesinde ortaya çıkacak olumsuz sonuçlar ve bunların

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

kendisine etkisi hakkında mütalaalarda bulunurlar ve neticede umutsuzluk ortaya çıkar (Bell, 2001 s.2).

Son yıllarda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde motivasyon kaybı, geleceğe yönelik kaygılar gibi bir takım psikolojik belirtiler gözlemlenmektedir. Bu belirtilere, öğrencilerin mezuniyet sonrasında iş bulma imkanlarını kısıtlanmasının etkili olabileceği düşünülmektedir.

2001-2002 öğretim dönemi bahar yarıyılı itibariyle, ilahiyat fakültelerinde eski lisans, yeni lisans, ikinci öğretim ve ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği olmak üzere dört ayrı öğretim programı uygulanmaktadır. Eski lisans, yeni lisans ve ilköğretim öğretmenliği programlarında, gerek öğrencilerin aldığı dersler ve gerekse mezuniyet sonrasında iş bulma imkanları farklılık göstermektedir. Şayet bundan sonra yeni bir gelişme olmazsa birinci ve ikinci öğrenim eski lisans programları bu yıl son mezunlarını verecekler ve bu öğrenciler M.E.B öğretmenlik imtihanlarına katılmaya hak kazanacaklar. Yeni lisans mezunu öğrenciler ise mevcut eğitimlerine ek olarak, belli merkezlerde bir buçuk yıl tezsiz yüksek lisans eğitimi gördükten sonra öğretmen olma hakkını elde debileceklerdir. Diğerleri ise sadece Diyanet'te çok kısıtlı olan iş olanakları için yarışacaklardır.

Bu araştırmanın amacı, mezuniyet sonrası iş bulma konusunda problemlerle karşılaşacak olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin umutsuzluk düzeylerini başta öğrenim görülen bölüm olmak üzere yaş, cinsiyet, medeni durum, sınıf ve ailenin ekonomik durumu değişenleri açısından incelemektir. Araştırmada ayrıca, iş bulma konusunda İlahiyat öğrencilerinden daha iyi durumda olan Eğitim fakültesi sınıf öğretmenliği ve daha problemli olan Fen Edebiyat Fakültesi sosyoloji bölümü öğrencilerinden de bir kontrol grubu oluşturulmuştur.Bu sayede İlahiyat öğrencilerinin umutsuzluk düzeyleri daha net bir şekilde ortaya konulacak, diğer fakülte öğrencileri ile karşılaştırma yapma imkanına kavuşulacaktır.

METOT

Örneklem

Araştırmanın örneklemi, 2001- 2002 öğretim yılı bahar yarıyılı itibariyle Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenime devam etmekte olan bir ve dördüncü sınıflardan 210 öğrenciden oluşturulmuştur. Deneklerin 1. ve 4. sınıflardan seçilmesi, öğrenimin umutsuzluk üzerindeki etkisini tespit etmek içindir. Örneklemin %27,1'i (s=57) birinci sınıfa, %72,9'u (s=153) ise dördüncü sınıfa devam etmektedir. Bunlardan %41,9'u (s=88) eski lisans, %15,2'si (s=32) yeni lisans, %22,4'ü (s=47) 2. öğretim, %20,5'i (s=43) ilköğretim öğretmenliği bölümündendir. Örneklem grubunun %45,7'si (s=96) 17-22 yaş, %48,1'i (s=101) 23-26 yaş, %6,2'si (s=13) 27 ve yukarı yaş grubundan; %51'i (s=107) kız, %49'u erkek(s=103); %87.1'i (s=183) bekar, %12.4;ü (s=26) evli, %0,5'i (s=1) eşinden boşanmış olup %12,9'u (s=27) ailesinin ekonomik

durumunu düşük, %84,3'ü (s=177) orta ve %2,9'u (s=6) yüksek olarak bildirmişlerdir.

Araştırmada, karşılaştırmalarda bulunmak üzere eğitim sonrası iş bulma konusunda problemle karşılaşacak ve karşılaşmayacak bölümleri temsil ettiğini varsaydığımız Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü ve Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği bölümlerinden de bir örneklem grubu seçilmiştir.Sosyoloji bölümünden örneklem alınan denek sayısı 124 olup, %84,7'si 17-22 yaş(s=105), %15,3'ü 23-26 yaş grubundan (s=19); %60,5'i kız (s=75), %18 % 39,5'i erkek (s=49); %96,8'i bekar (s=120), %3,2'si evli (s=4); %47,6'sı 1.sınıf (s=59), %52,4'ü 4.sınıftır (s=65). Deneklerin %7,3'ü (s=9) ailelerinin ekonomik durumunu düşük, %92,7', (s=115) orta olarak bildirmişlerdir. Sınıf öğretmenliği bölümünden örneklem alınan deneklerin sayısı ise 76 olup, %72,4' ü 17-22 yaş (s=55), % 26,3'ü 23-26 yaş (s=20), %1,3'ü 26 ve yukarı yaş (s=1); % 64,5'i kız (s=49), %35,5'i erkek (s=27); %97,4'ü bekar(s=74), %2,6'sı evli (s=2) ; %53,9'u 1. sınıf (s=41), %46,1'i 4. sınıf (s=35); % 6,6'sının ailesinin ekonomik durumu düşük (s=5), %93,4'ünün (s=71) ortadır.

Veri Toplama Aracı

Araştırmada, örneklemin umutsuzluk düzeyini tespit etmek için Beck Umutsuzluk Ölçeği kullanılmıştır. Beck Umutsuzluk Ölçeği, Beck ve arkadaşları tarafından bireyin geleceğe yönelik karamsarlık düzeyini belirlemek amacıyla geliştirilmiştir(Beck ve Ark.1974).

Beck Umutsuzluk Ölçeği, 20 maddelik kendini değerlendirme (self-report) türü bir ölçek olup, puan ranjı 0-20 arasındadır. Gelecekle ilgili duygular (GİD), motivasyon kaybı (MK) ve gelecekle ilgili beklentiler (GİB) olmak üzere üç alt boyuttan oluşmaktadır. Beck Umutsuzluk Ölçeği'nin uygulanmasında, deneklerden kendisine uygun gelen ifadeler için 'doğru', uygun olmayan ifadeler için 'yanlış' şıkkını işaretlemeleri istenir. Ölçeğin puanlanması, her uyumlu yanıt için '1' puan, uyumsuz yanıt için '0' puan şeklindedir. Elde edilen aritmetik toplam 'umutsuzluk puanı"nı oluşturur. Alınan puanların yüksekliği bireydeki umutsuzluğun yüksek olduğunu gösterir. Ölçeğin Türkçe'ye adaptasyon ve güvenirlik-geçerlik çalışmaları Seber (1993) ve Durak (1994) tarafından yapılmıştır.

Verilerin Analizi

Cinsiyet, sınıf ve medeni durum ile ilgili verilerin analizinde T Testi; yaş, bölüm ve ailenin ekonomik durumu ile ilgili verilerin analizinde ise Tek Yönlü Varyans Analizi, Tukey HSD ve Fisher LSD çoklu karşılaştırma testleri uygulanmıştır.

BULGULAR

Araştırmada,değişik öğrenim programlarına devam etmekte olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin umutsuzluk düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılığın olmadığı ($F_{3,206}=1.44$, $p>.05$), yani İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin umutsuzluk açısından homojenlik gösterdikleri tespit edilmiştir.

Tablo 1. İlahiyat Fakültesi Öğrenim Programları Açısından Deneklerin Umutsuzluk Puanlarının Dağılımları Arasındaki Farkın Anlamlılık Düzeyine Dair Tek Yönlü Varyans Analizi

Kaynak	Kareler top	Serbestlik der.	Kareler ort.	F değeri	p
Gruplar arası	70,796	3	23,599	1,444	,231
Gruplar içi	3366,200	206	16,341		
Toplam	3436,995	209			

Ancak, fikir vermesi açısından umutsuzluk puanlarına baktığımızda en yüksek ortalamalara yeni lisans öğrencilerinin ulaştığı (x=5.65); onları sırasıyla 2.öğretim (x=5.38), ilköğretim öğretmenliği (x=5.02) ve eski lisans öğrencilerinin (x=4,21) takip ettikleri görülmektedir.

Tablo 2. İlahiyat Fakültesi Öğrenim Programı Gruplarının Umutsuzluk Puanları

BOLÜM	Sayı	ortalama
eski lis.	88	4,21
ilkogr.ogr.	43	5,02
2.ogretim	47	5,38
yeni lisans	32	5,65

Umutsuzluğun boyutları açsından baktığımızda da öğrenim programı gruplarının puanları arasında istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar olmadığı tespit edilmiştir (GİD, $F_{3,206}=1,46$, $P>.05$; MK, $F_{3,206}=1,19$, $P>.05$; GİB, $F_{3,206}=1,79$, $P>.05$).

Tablo 3. Öğrenim Programları Açısından Deneklerin Umutsuzluğun "Gelecek İle İlgili Duygular", "Motivasyon Kaybı" ve "Gelecekle İlgili Beklentiler" Alt boyutlarından Aldıkları Puanların Dağılımları Arasındaki Farkın Anlamlılık Düzeyine Dair Tek Yönlü Varyans Analizleri

	Kaynağı	Kareler top	Serbestlik der.	Kareler ort.	F değeri	p
GELECEKLE İLGİLİ DUYGULAR	Gruplar arası	8,968	3	2,989	1,467	,225
	Gruplar içi	419,799	206	2,038		
	Toplam	428,767	209			
MOTİVASYON KAYBI	Gruplar arası	8,568	3	2,856	1,198	,311
	Gruplar içi	490,960	206	2,383		
	Toplam	499,529	209			
GELECEKLE İLGİLİ BEKLENTİLER	Gruplar arası	7,039	3	2,346	1,797	,149
	Gruplar içi	268,885	206	1,305		
	Toplam	275,924	209			

İstatistiksel açıdan anlamlı olmamakla birlikte puanların dağılımına baktığımızda, gelecekle ilgili duygular boyutundan en yüksek puan ortalamasına ilköğretim öğretmenliği öğrencilerinin ulaştığı (x=1.18), onları sırasıyla ikinci öğretim (x=1,14), yeni lisans (x=1.06) ve eski lisans öğrencilerinin takip ettiği (x=.72) görülmektedir.Diğer taraftan, motivasyon kaybı alt boyutundan en yüksek puanları yeni lisans öğrencileri almış (x=1.46), onları sırasıyla ilköğretim öğretmenliği (x=1.44), ikinci öğretim (x=1.44) ve eski lisans öğrencileri (x=1.03) takip etmişlerdir. Gelecekle ilgili beklentiler alt boyutunda ise en yüksek puanları ikinci öğretim (x=1.68) öğrencileri almışlar, onları yüksekten düşüğe yeni lisans (x=1.65), ilköğretim öğretmenliği (x=1.41) ve eski lisans öğrencileri (x=1.26) takip etmişlerdir.

Tablo 4. Öğrenim Programları Açısından Deneklerin Umutsuzluğun "Gelecekle İlgili Duygular", "Motivasyon Kaybı" ve "Gelecekle İlgili Beklentiler" Alt Boyutlarından Aldıkları Puanların Dağılımları

GEL.DUYG.			MOT.KAY			GEL.BEKL		
BOLUM	Sayı	ortalama	BOLUM	Sayı	ortalama	BOLUM	Sayı	ortalama
eski lis.	88	,72	eski lis.	88	1,03	eski lis.	88	1,26
yeni lis.	32	1,06	2.ogretim	47	1,42	ilkogr.ogr.	43	1,41
2.ogretim	47	1,14	ilkogr.ogr.	43	1,44	yeni lis.	32	1,65
ilkogr.ogr.	43	1,18	yeni lis.	32	1,46	2.ogretim	47	1,68

Acaba diğer bölümlerle karşılaştırıldığında ilahiyat öğrencilerinin durumu nasıldır ? Kontrol grubu olarak aldığımız Sınıf öğretmenliği ve Sosyoloji bölümü öğrencileriyle karşılaştırıldığında,İlahiyat grubu ile bu bölümlerin öğrencilerinin umutsuzluk durumları arasında anlamlı farklılıklar olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 5. İlahiyat, Sınıf Öğretmenliği ve Sosyoloji Gruplarının Umutsuzluk Puanları Arasındaki Farkın Anlamlılık Düzeyine Dair Tek Yönlü Varyans Analizi

Kaynak	Kareler top	Serbestlik der.	Kareler ort.	F değeri	p
Gruplar arası	216,026	2	108,013	6,488	,002
Gruplar içi	6775,362	407	16,647		
Toplam	6991,388	409			

Tablo 5.'de verilen tek yönlü varyans analizi sonuçları, Sınıf Öğretmenliği,Sosyoloji ve İlahiyat gruplarının umutsuzluk puanları arasında anlamlı farklılıklar olduğunu göstermektedir($F_{2.407}=6,48$, $P<.05$).

Tablo 6.Öğrenim Alanı Gruplarının Umutsuzluk Puanlarının Dağılımları ve Tukey- HSD Testi Sonuçları

	Ortalama	Eğitim S.Ö.	İlahiyat	F.E.Sosyoloji
Eğitim S.Ö.	3,47		*	*
İlahiyat	4,86	*		
Sosyoloji	5,61	*		

*P<.05

Öğrenim alanı gruplarının puan dağılımlarına baktığımızda, umutsuzluk ölçeğinden en yüksek puanı Sosyoloji bölümü öğrencilerinin aldığı (x=5,61), onları yüksekten düşüğe doğru İlahiyat (x=4,46) ve Sınıf Öğretmenliği gruplarının (x=3,47) takip ettiği; ancak istatistiksel açıdan anlamlı farklılığın Sınıf Öğretmenliği grubu ile İlahiyat ve Sosyoloji grupları arasında gerçekleştiği tespit edilmiştir.Bu durumda, mezuniyet sonrasında iş bulma konusunda problemle karşılaşacak olan İlahiyat ve Sosyoloji bölümü öğrencilerinin umutsuzluk açısından, her ne kadar sosyoloji bölümü daha yüksek puan almış olsa da, benzerlik gösterdiklerini söyleyebiliriz. Mezuniyet sonrası iş bulma konusunda en az problemli bölümlerden birisi olarak kabul edilen ve en düşük umutsuzluk puanını alan Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği bölümü öğrencilerinin ise geleceğe yönelik beklentiler açısından diğer iki bölüm öğrencilerinden daha iyi durumda oldukları görülmektedir.

Tablo 7. Fakülte Grupları Açısından Deneklerin Umutsuzluğun "Gelecek İle İlgili Duygular", "Motivasyon Kaybı" ve "Gelecekle İlgili Beklentiler" Alt Boyutlarından Aldıkları Puanların Dağılımları Arasındaki Farkın Anlamlılık Düzeyine Dair Tek Yönlü Varyans Analizleri.

	kaynak	Kareler top	Serbestlik der.	Kareler ort.	F değeri	p
GELECEKLE İLGİLİ DUYGULAR	Gruplar arası	31,736	2	15,868	8,031	,000
	Gruplar içi	804,108	407	1,976		
	Toplam	835,844	409			
MOTİVASYON KAYBI	Gruplar arası	12,105	2	6,052	2,416	,091
	Gruplar içi	1019,507	407	2,505		
	Toplam	1031,612	409			
GELECEKLE İLGİLİ BEKLENTİLER	Gruplar arası	16,974	2	8,487	6,427	,002
	Gruplar içi	537,475	407	1,321		
	Toplam	554,449	409			

Uygulanan tek yönlü varyans analizleri, fakülte gruplarının, umutsuzluk ölçeğinin "gelecekle ilgili duygular" ($F_{2,407}$=8,03, P<.000), "motivasyon kaybı" ($F_{2,407}$=2,41, P<.09) ve " gelecekle ilgili beklentiler"($F_{2,407}$=6,42, P<.002) alt boyutlarından aldıkları puanlar arasında da anlamlı farklılıklar olduğunu göstermiştir

Tablo 8. Öğrenim Alanları Açısından Deneklerin Umutsuzluğun "Gelecek İle İlgili Duygular", "Motivasyon Kaybı" ve "Gelecekle İlgili Beklentiler" Alt Boyutlarından Aldıkları Puanların Dağılımları ve Tukey- HSD ve Fisher -LSD Testleri Sonuçları

GELECEKLE	kaynak	ortalama	Sınıf öğretmenliği	İlahiyat	Sosyoloji
İLGİLİ	Sınıf Öğretmenliği	,48		*	*
DUYGULAR	ilahiyat	,96	*		
	Sosyoloji	1,30	*		
MOTİVASYON	kaynak	ortalama	Sınıf Öğretmenliği	ilahiyat	Sosyoloji
KAYBI**	Sınıf Öğretmenliği	,48			*
	İlahiyat	,96			
	Sosyoloji	1,30	*		
GELECEKLE	kaynak	ortalama	Sınıf Öğretmenliği	ilahiyat	Sosyoloji
İLGİLİ	Sınıf Öğretmenliği	1,03		*	*
BEKLENTİLER	İlahiyat	1,44	*		
	Sosyoloji	1,63	*		

**Fısher LS D *P<.05

Farklılıkların hangi gruplar arasında gerçekleştiğini tespit için uygulanan tukey- HSD testleri neticesinde,"gelecekle ilgili duygular" ve "gelecekle ilgili beklentiler" boyutlarında anlamlı farklılığın yine Sınıf Öğretmenliği Bölümüyle İlahiyat ve Sosyoloji bölümleri arasında gerçekleştiği, buna karşılık İlahiyat ve Sosyoloji bölümlerinin homojenlik gösterdikleri tespit edilmiştir. "Motivasyon kaybı" alt boyutunda uygulanan Fisher LSD testi neticesinde ise, anlamlı farklılığın sınıf öğretmenliği ve sosyoloji grupları arsında gerçekleştiği görülmüştür

Araştırmada, ilahiyat fakültesinde öğrenim gören 1. ve 4. sınıf öğrencilerinin umutsuzluk ve umutsuzluğun alt boyutlarında istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar göstermedikleri tespit edilmiştir. Ancak fikir vermesi açısından baktığımızda, gerek umutsuzluk ve gerekse alt boyutlarda1. sınıf öğrencilerinin puanlarının 4. sınıf öğrencilerinin puanlarından daha yüksek olduğu görülmektedir

Tablo 9. Sınıf Bağımsız Değişkeni Açısından İlahiyat Öğrencilerinin Umutsuzluk ve Umutsuzluğun "Gelecekle İlgili Duygular"; "Motivasyon Kaybı" ve "Gelecekle İlgili Beklentiler" Alt Boyutları Ortalama Puanları Arasındaki Farkın Anlamlılık Düzeyine Dair T-Testi Sonuçları

	sınıf	sayı	ortalama	sandart sapma	t değeri
UMUTSUZLUK	1.sınıf	57	5,42	4,10552	1,22
PUANI	4.sınıf	153	4,65	4,03002	
GELECEKLE	1.sınıf	57	1,14	1,58608	1,07
İLGİLİ DUYGUL	4.sınıf	153	,90	1,37058	
MOTİVASYON	1.sınıf	57	1,43	1,65850	,95
KAYBI	4.sınıf	153	1,20	1,50286	
GELECEKLE İL	1.sınıf	57	1,50	1,11999	.47
BEKLENTİLER	4.sınıf	153	1,42	1,16242	

Birinci sınıfların umutsuzluk puan ortalaması,x=5,42 ; 4. sınıfların x=4,65 şeklinde gerçekleşirken, gelecekle ilgili duygular, x=1,14; x=.090; motivasyon kaybı, x=1,43; x=1,20 ve gelecekle ilgili beklentiler, x=1,50; x=1,42 şeklinde gerçekleşmiştir.

Sınıf öğretmenliği ve Sosyoloji gruplarının puanlarının sınıflara göre dağılımları arasında anlamlı farklılıklar bulunamamıştır. Ancak puanlara baktığımızda, sınıf öğretmenliği 4. sınıf öğrencilerinin hem umutsuzluk (x=3,02) ve hem de umutsuzluğun alt boyutlarında (GİD,x=.28; MK, x=.88;GİB, x=.97) 1. sınıf öğrencilerinden (UMUTS, x= 3,85; GİD,x=.65; MK, x=1.07; GİB, x=1.09) daha düşük puanlar aldıkları görülmüştür. Buna karşılık, Sosyoloji bölümüne devam eden 4. sınıf öğrencilerinin hem umutsuzluk (x=6,21) hem de umutsuzluğun alt boyutlarında (GİD, x=1,52; MK, x=1,45; GİB, x=1,80) 1. sınıf öğrencilerinden daha yüksek puanlar aldıkları tespit edilmiştir(UMUTS, x=4,94,GİD,x=1,06;GİB,x=1,45).

Tablo 10. Sınıf Bağımsız Değişkeni Açısından Sınıf Öğretmenliği ve Sosyoloji Öğrencilerinin Umutsuzluk ve Umutsuzluğun "Gelecekle İlgili Duygular", "Motivasyon Kaybı" ve "Gelecekle İlgili Beklentiler" Alt Boyutları Ortalama Puanları Arasındaki Farkın Anlamlılık Düzeyine Dair T-Testi Sonuçlar

Sınıf öğret-menliği	sınıf	sayı	ortalama	sandart sap-ma	t değeri	Sosyoloji	sınıf	sayı	ortalama	standart sap-ma	t değeri
UMUT-SUZLUK PUANI	1.sınıf	41	3,85	3,86368	1,07 ,	UMUTSUZ-LUK PUANI	1.sınıf	59	4,94	4,34870	-1,57
	4. sınıf	35	3,02	2,59508			4.sınıf	65	6,21	4,59787	
GELE-CEKLE İLGİLİ DUYGU-LAR	1.sınıf	41	,65	1,19603	1,55	GELECEKLE İLGİLİ DUY-GULAR	1.sinif	59	1,06	1,48399	-1,65
	4. sınıf	35	,28	,82503			4.sınıf	65	1,52	1,57230	
MOTİVAS-YON KAYBI	1.sınıf	41	1,07	1,43858	,64		1.sınıf	59	1,35	1,69952	-,79
	4. sınıf	35	,88	1,02244			4.sınıf	65	1,61	1,90142	
GELE-CEKLE İL BEKLEN-TİLER	1.sınıf	41	1,09	1,15769	,52	GELECEKLE İL BEKLENTİ-LER	1.sınıf	59	1,45	1,16445	-1,58
	4. sınıf	35	,97	,89066			4.sınıf	65	1,80	1,23996	

Bu durumda, İlahiyat ve Sınıf Öğretmenliği bölümlerinin benzerlik gösterdiğini, Sosyoloji bölümünün ise bu iki gruptan ayrıldığını söyleyebiliriz.Ancak burada açıklanması gereken konu, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin hem umutsuzluk ve hem de umutsuzluğun alt boyutlarında Sınıf Öğretmenliği bölümünden istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterirken (Bkz.Tablo.5,6,7,8); sınıflar açısından nasıl benzerlik gösterdiğidir.Hipotezimiz, İlahiyat öğrencilerinin, bilhassa son sınıf öğrencilerinin, yaklaşan mezuniyet ve sonrası yaşanacağı düşünülen sıkıntılara bağlı olarak umutsuzluk düzeylerinin yüksek olacağı şeklindeydi. Ancak ulaşılan sonuçlar bu hipotezimizi desteklememektedir. Acaba, bu sonuçlara ilahiyat eğitiminin, ilahiyat fakültesinde verilen dünya görüşünün ve dolayısıyla dindarlığın bir etkisi olabilir mi?

Yapılan araştırmalarda dindarlıkla ruh sağlığı arasında ilişkiler bulunmuştur. Murphy(1998), dinin düşük seviyedeki umutsuzluk ve depresyonun bir işareti (indicator) olduğunu tespit etmiştir(s.123-24). Idler (1987), kiliseye devam eden erkek ve kadınlarda depresyonun azaldığını; Schumaker (1991), dindar olmayanların ruh sağlığı konusunda dindarlara göre daha zayıf olduklarını; Park ve arkadaşları(1990),dindarlığın protestan mezhebine mensup Hıristiyanlar arasında kontrol dışı gelişen tecrübelerin doğurduğu depresyon ve kaygı durumlarına bir tampon görevi yaptığını bulmuşlardır (Nakl. B.B. Hallahmi, M. Argyle, 2000, s.460-461), Yaparel (1987), bazı yaş gruplarında psiko-sosyal uyum göstergeleriyle dînî hayatın boyutları arasında ilişkiler bulmuştur.

Umutsuzlukla yakın ilişkisi olan intiharın da dindarlıkla ilişkisi tespit edilmiştir. Stack, dine bağlı olmanın ve ahirete inanma, kader gibi bazı temel inançların intiharın önlenmesinde etkili olduğunu savunduğu bir dînî bağlılık teorisi geliştirmiş; bu teori başka çalışmalarla desteklenmiştir.Yine, bazı araştırmalar (Pescosolido, Georgianna, 1989) hiyerarşik yapıya sahip olmayan ve fertler arasındaki ilişkilere önem veren dinlerin intiharı engellediği yönünde bulgulara ulaşmışlardır (nakl.S. Stack, 2000, s.82-83). Simpson ve Conklin (1989), değişik dinleri kapsayan araştırmalarında, Hıristiyanlık'la intihar arasında bir ilişki bulamazken İslamiyet'le intihar arsında -0.55 düzeyinde bir ilişki bulmuştur (Nakl. B.B. Hallahmi, M. Argyle,2001, s.179).

İlahiyat, Mühendislik, Tıp Fakülteleri ve Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji, Eğitim Fakültesi Psikolojik Danışma ve Rehberlik bölümlerinde öğrenim gören öğrencileri dînî hayat ve boyutları açısından karşılaştırdığım doktora çalışmamda (Şahin, 2001 s.142), en dindar grup olarak İlahiyat, en az dindar grup olarak da Sosyoloji öğrencilerini tespit etmiştim.Bu çalışmada da sosyoloji dördüncü sınıf öğrencileri birinci sınıf öğrencilerinden daha yüksek umutsuzluk düzeyinde, İlahiyatta ise tersi tespit edilince yukarıdaki değerlendirmeyi yapma ihtiyacı hissettim. Spekülasyon düzeyini aşmayan bu varsayımın dindarlıkla umutsuzluk arasındaki ilişkiyi inceleyen müstakil bir araştırmada denenmesi gerektiğini düşünmekteyim.

İlahiyat fakültesine devam eden farklı yaş gruplarından öğrencilerin gerek umutsuzluk gerekse umutsuzluğun alt boyutlarından aldıkları puanlar arasında istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar tespit edilememiştir.(UMUTS, $F_{2,207}=2,22$, $P>.05$; GİD, $F_{2,207}=1,69$, $P>.05$; MK, $F_{2,207}=1,39$, $P>.05$; GİB,$F_{2,207}=1,26$). Puanların dağılımına baktığımızda, umutsuzluk ölçeğinden en yüksek ortalamaya 27 yaş ve yuk. grubunun ulaştığı (x=6,69), onları 17-22 yaş (x=5,12) ve 23-26 yaş gruplarının (x=4,37) takip ettikleri görülmektedir. Aynı sıralama, gelecekle ilgili duygular (27 ve yuk. yaş,x=1,38; 17-22 yaş,x=1,09; 23-26 yaş,x=,79), motivasyon kaybı (27 ve yuk. yaş,x=1,92; 17-22 yaş,x=1,29; 23-26 yaş,x=,1,16) ve gelecekle ilgili beklentiler (27 ve yuk. yaş,x=1,92; 17-22 yaş,x=1,44; 23-26 yaş,x=1,38) alt boyutlarında da göz-

lenmektedir. Bu durumda istatistiksel açıdan anlamlılık düzeyine ulaşmamakla birlikte en problemli yaş grubunun 26 ve yukarı yaş grubunun olduğunu onları 17-22 ve 23-26 yaş gruplarını takip ettiğini söyleyebiliriz.

İlahiyat Fakültesine devam eden öğrencilerin gerek umutsuzluk ve gerekse umutsuzluğun boyutlarından aldıkları puanların cinsiyet açısından anlamlı farklılık göstermediği tespit edilmiştir (UMUTS, t=-.10, P>.05; GİD, t=.53, P>.05; MK, t=-.36, P>.05; GİB, t=.-58, P>.05). Fikir vermesi açısından puanların dağılımına baktığımızda, kızların sadece umutsuzluğun gelecekle ilgili duygular alt boyutunda erkeklerden daha yüksek puanlar aldıkları (kız,x=1,01; erkek, x=.91), buna karşılık erkeklerin umutsuzluk (erkek,x=4,89; kız, x=4,83), motivasyon kaybı (erkek, x=1,31; kız, x=1,23) ve gelecekle ilgili beklentiler alt boyutlarından (erkek, x=1,49; kız, x=1,40) kızlardan daha yüksek puanlar aldıkları tespit edilmiştir.

Medeni durum açısından puanların dağılımına baktığımızda, evlilerin umutsuzluk (x=4,96) ve gelecekle ilgili beklentiler (x=1,53) alt boyutundan aldıkları puanların bekarların puanlarından (UMUTS,x=4,85; GİB, x=1,53) daha yüksek, buna karşılık bekarların puanlarının gelecekle ilgili duygular (x=.97) ve motivasyon kaybı (x=1,28) alt boyutlarından evlilerden (GİD, x=,96; MK, x= 1,23) daha yüksek puanlar aldıkları, ancak puanlar arasındaki farkın istatistiksel açıdan anlamlı olmadığı tespit edilmiştir (UMUTS, t=-.12; GİD, t=.03; MK, t=.16; GİB, t=.22, P>. 05).

Araştırmada, ailenin ekonomik durumu değişkenine göre İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin umutsuzluk ve umutsuzluğun gelecekle ilgili duygular ve motivasyon kaybı alt boyutlarından aldıkları puanlar arasında anlamlı farklılık tespit edilememiştir (UMUTS, $F_{2,207}$=.70, P>.05; GİD, $F_{2,207}$=.27,P>.05; MOT, $F_{2,207}$=.24, P>.05). İstatistiksel açıdan anlamlı olmamakla birlikte puanların dağılımına baktığımızda, umutsuzluk boyutundan en yüksek puanlara ailesinin ekonomik durumunu düşük (x=5,14) olarak bildirenlerin ulaştığı, onları orta (x=4,88) ve yüksek (x=3,00) gruplarının takip ettiği görülmüştür. Benzer dağılımlar gelecekle ilgili duygular (düşük,x=1,11; orta,x=.95; yüksek, x=.66) ve motivasyon kaybı (düşük,x=1,29; orta, x=1,28, yüksek, x=.83) alt boyutlarında da gözlenmiştir.

Gelecekle ilgili beklentiler alt boyutunda ise P=.07 güvenirlik düzeyinde anlamlı farklılık ($F_{2,207}$=2,56) saptanmıştır. Uygulanan Fisher LSD Testi, en yüksek puanı, ailesinin ekonomik durumunu düşük olarak bildirenlerin (x=1,66) aldığını, onları sırasıyla orta (x=1,44), ve düşük (x=.50) bildirenlerin takip ettiğini, anlamlı farklılığın ise yüksek grupla düşük ve orta grup arasında gerçekleştiğini göstermiştir.

SONUÇ

A. İlahiyat fakültesinin değişik öğrenim programlarında öğrenim gören öğrenciler, umutsuzluk ve umutsuzluğun gelecekle ilgili duygular, motivasyon

kaybı ve gelecekle ilgili beklentiler alt boyutlarında istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermemektedirler. Ancak puanların dağılımına bakıldığında şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1- İlahiyat fakültesinin umutsuzluk düzeyi en yüksek öğrencileri yeni lisans öğrencileridir. Onları yüksekten düşüğe ikinci öğretim ve ilköğretim öğretmenliği takip etmektedir. Umutsuzluk düzeyi en düşük grup ise eski lisans öğrencileridir.

2- Gelecekle ilgili duygular alt boyutunda umutsuzluk düzeyi en yüksek grup ilköğretim öğretmenliği öğrencileri olup onları yüksekten düşüğe ikinci öğretim ve yeni lisans öğrencileri takip etmektedir; en düşük grup ise yine eski lisans öğrencileridir.

3- Motivasyon kaybı en yüksek grup yeni lisans, en düşük grup ise eski lisans öğrencileridir. İlköğretim öğretmenliği ve ikinci öğretim öğrencileri ise yüksekten düşüğe bu iki grup arasında yer almaktadırlar.

4- Gelecekle ilgili umutsuz beklentileri en yüksek grup ikinci öğrenim öğrencileridir. Onları yeni lisans ve ilköğretim öğretmenliği öğrencileri takip etmektedir.Gelecekle ilgili umutsuz beklentileri en düşük grup diğer boyutlarda olduğu gibi yine eski lisans öğrencileridir.

B. İlahiyat Fakültesi öğrencileri, Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği ve Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğrencileri ile de umutsuzluk ve umutsuzluğun alt boyutları açısından karşılaştırılmış ve aralarında istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir.

1- Öğrenim alanlarının umutsuzluk düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar vardır. Umutsuzluk düzeyi en yüksek grup Sosyoloji, en düşük grup ise Sınıf öğretmenliğidir. İlahiyat öğrencileri ise bu iki grup arasında yer almaktadırlar.Ancak Sınıf öğretmenliği grubu,diğer iki gruptan istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermektedir.

2- Öğrenim alanı grupları, umutsuzluğun alt boyutlarında anlamlı farklılıklar göstermektedirler. Her üç boyutta da umutsuzluk düzeyi en yüksek grup yine Sosyoloji, en düşük grup ise Sınıf öğretmenliğidir.İlahiyat grubu ise Sosyoloji ve Sınıf Öğretmenliği grupları arasında yer almaktadır. Ancak istatistiksel açıdan anlamlı farklılık, gelecekle ilgili duygular ve gelecekle ilgili beklentiler alt boyutlarında Sınıf Öğretmenliği grubu ile diğer iki grup arasında gerçekleşmişken, motivasyon kaybı alt boyutunda Sınıf Öğretmenliği ve Sosyoloji grubu arasında gerçekleşmiştir. Bir başka ifade ile, İlahiyat öğrencileri gelecekle ilgili duygular ve gelecekle ilgili beklentiler açısından Sosyoloji öğrencileri ile benzerlik ve Sınıf öğretmenliği öğrencileri ile farklılıklar gösterirken, motivasyon kaybı açısından diğer iki gruptan da ayrılmaktadırlar.

3- Öğrenimin umutsuzluk üzerindeki etkisini tespit için öğrenim alanlarının birinci ve dördüncü sınıfları karşılaştırılmış ve neticede İlahiyat birinci ve dördüncü sınıflarının gerek umutsuzluk ve gerekse umutsuzluğun alt boyutla-

rında istatiksel açıdan anlamlı farklılık göstermedikleri tespit edilmiştir. Ancak puanların dağılımı, hem umutsuzluk ve hem de umutsuzluğun alt boyutlarından birinci sınıf öğrencilerinin dördüncü sınıf öğrencilerinden daha yüksek puanlar aldıklarını göstermektedir.Sınıf Öğretmenliğinde de benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Sosyoloji bölümünde ise dördüncü sınıf öğrencilerinin gerek umutsuzluk ve gerekse umutsuzluğun alt boyutlarında birinci sınıf öğrencilerinden daha yüksek puanlar aldıkları saptanmıştır. Bu durumda, İlahiyat grubunun bir önceki aşamada benzerlik gösterdiği Sosyoloji grubundan ayrılmasını, tartışmaya açık olmakla birlikte, İlahiyat eğitimine bağlayabiliriz. Esasen dindarlıkla umutsuzluk arasındaki ilişkinin müstakil bir çalışmada ele alınması gerektiğini düşünmekteyiz.

C. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin umutsuzluk durumları yaş, cinsiyet, medeni durum ve ailenin ekonomik durumları açısından karşılaştırılmıştır. Bağımsız değişken gruplarının umutsuzluk puanları, ailenin ekonomik durumu hariç diğer değişkenlerde anlamlı farklılık göstermemiştir. Ancak puanların dağılımı değerlendirildiğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1- Umutsuzluk düzeyi, erkek öğrencilerde umutsuzluk ve umutsuzluğun gelecekle ilgili beklentiler ve motivasyon kaybı alt boyutlarında, kız öğrencilerde ise gelecekle ilgili duygular alt boyutunda daha yüksektir.

2- Evli öğrencilerin umutsuzluk düzeyi, umutsuzluk ve umutsuzluğun gelecekle ilgili beklentiler alt boyutunda, bekar öğrencilerde ise gelecekle ilgili duygular ve motivasyon kaybı alt boyutlarında daha yüksektir.

3- Ailesinin ekonomik durumu düşük öğrencilerin umutsuzluk düzeyleri, ailesinin ekonomik durumu orta ve yüksek olanlardan daha yüksektir; yani geleceğe kötümser bakmaktadırlar.

KAYNAKÇA

1- BECK, A., T., LESTER, D., TREXLER, L.,(1974) " The Measurement of Pessimism, Beck Hopelessness Scale", Journal of Consulting and Clinical Psychology, 42 (6)

2-BELL, S.,K.,(2001) The Hopelessness Theory of Depression: A Comprehensive Test of Its Applicability to Elementary School Children, Unpublished Doctoral Dissertation,The University of Memphsis.

3- DURAK, Ayşegül ve Refia PALABIYIKOĞLU,(1994) " Beck Umutsuzluk Ölçeği Geçerlik Çalışması", Türk Psikoloji Dergisi, Sayı:2 (2).

4- HALLAHMİ B., B., ARGYLE, M.,(2000) "Dindarlığın Etkileri I", (Çev. Adem Şahin), Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10.

5- HALLAHMİ B., B., ARGYLE, M.,(2001) "Dindarlığın Etkileri I", (Çev. Adem Şahin), Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11.

6- HAMARTA, Erdal, DENİZ, Engin, USLU, Mustafa,(2001) "Engelli Çocuğu Olan Anne Babaların Umutsuzluk Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi", Özel Eğitim Kongresi, Konya.

7- MURPHY,P.,E.,(1998)A Longitudinal Analysis of İmpact of Religion on the Experience of Depression and Hopelessness in a Clinical Sample,Unpublished Doctoral Dissertation, Loyola College in Maryland.

8- SEBER, Gülten ve Ark.,(1993) " Umutsuzluk Ölçeği Geçerlik ve Güvenirliği", Kriz Dergisi, Sayı:1 (3).

9-STACK, S.,(2000) "Dindarlık, Depresyon ve İntihar " (Çev. Talip Küçükcan), Akademik Araştırmalar Dergisi, 7-8.

10-ŞAHİN, Adem,(2001) Üniversite Öğrencilerinde Dînî Hayat: Fakülteler Arası Karşılaştırmalı Bir Araştırma, Konya.

11- YAPAREL, Recep,(1987) Yirmi- Kırk Yaş Arası Kişilerde Dînî Hayat ile Psiko- Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara,

THE ROLE OF SUFISM IN THE DIALOGUE BETWEEN WORLD RELIGIONS*

*Yrd. Doç. Dr. Hülya KÜÇÜK***

Özet

Dünya Dinleri Arasındaki Diyalogda Sufizmin Rolü

Dinî töleransa, belki de her devirden daha çok muhtaç olunan bir devirde yaşadığımız, herkesin ittifak ettiği bir husustur. Biz burada, 'insanın, sınırlarını yırtması, ve Aşkın Varlık'la buluşmak istemesi' diye tarif edebileceğimiz sufizmin bu konuda katkıları olabilir mi? Olursa nasıl?, gibi soruların yanıtını detaya inmeden aramaya çalışacağız. Çeşitli devirlerde yaşamış, ve çeşitli dinlere mensub mistiklerin hayatlarını okuyan kimse, bunların 'Aşkın Varlık' anlayışları arasında o kadar çok benzerlik görür ki bunların birbirlerini gördüklerini ve fikir alışverişi yaptıklarını düşünür. Zira, primitif dinler dahil her dinde, 'Gerçek Varlık' aşkı vardır. Hatta, 'derinlik azaldıkça yoğunluk artar' prensibi gereği, daha da yoğunlaşarak. Bu durum, mistisizmin, potansiyel olarak 'dinler arası diyalogda rol oynamaya' elverişli olduğunu göstermeye yeter sanırız.

İslam tasavvufunda, bilhassa felsefî tasavvufun temsilcileri diye niteleyebileceğimiz Beyazıd Bistamî, Hallac-ı Mansur, İbn Arabî ve Mevlana gibi sufiler, 'gayeye giden yolların farklı olmasına karşın gayenin tek olduğunu' anlamış ve anlatmaya çalışmışlardır. Biz bunları, 'din için yapılan savaşları azaltmaya çalışmak' olarak ele alabiliriz. Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey, onların, dinleri birleştirmek gibi bir düşüncelerinin kesinlikle olmadığı, ve hepsinin samimi birer müslüman olduklarıdır.

---

* A paper read at the 7th IAMES Congress, 4-8 October 2000, Berlin, Germany.

I thank Robert N. Stacy (Center for Adult Education. Cambridge [Massachusetts]), who made corrections to the English text.

** Assistant Professor in the History of Sufism at Selcuk University .

It is becoming increasingly apparent that whether we have been, at war or peace with neighbouring countries, it is religious fanaticism that prevents real peace and understanding from happening between countries. It is clear, now more than ever, that fanatics are everywhere, be they nominally Muslims, Jews, Christians or other faiths. It was this fanaticism that launched the Crusades. It is this fanaticism that prevents any lasting peace between Arabs and Jews and has made conflict in Ireland last for centuries. Among the many possible things men can do to heal these wounds, I think, is training the soul with some Mystic or Sufi teachings. Sufism is Islam's tolerant and universal philosophy. Its message of peace with and for all, has endeared it to Muslims and non-Muslims alike.[1] Sufism describes the perfect man as "praised in all religions".[2] Also, during the *dhikr*[3] ceremonies, Sufis use God's universal name, "Hû" (He), rather than his other specific names. [4] According to Sadreddin Konawî,[5] this carries an implication to the *kudsî hadîth* (divine tradition, so-called because in it God speaks directly.) "I am as my servant thinks that I am."[6] This universal view, common to all forms of mysticism, can play an important role in the dialogue between world religions.

Mysticism, as part of any religion, believes that man is capable of reaching or uniting with "the Absolute Being" or "the metaphysical world" using the capacities given to him. Mystic movements have many common approaches and methods in trying to reach this goal. All mystics, although living in different times and places, express these same feelings. There is no doubt that the great religions differ from each other in fundamental respects. But, they are not nearly so far apart as they may seem.[7] In addition, much effort and erudition have been expended to show how one religion has been influenced by another.[8]

The term "Sufism" (*tasawwuf*) can only be applied to a specific kind of mysticism developed by Muslims. There are more than 2,000 definitions of the word.[9] There is no doubt that the word comes from the Arabic *sûf* (wool) and refers to the woollen garments (equivalent to the monk's hair shirt) worn by early Muslim ascetics (*zuhhâd*) to symbolize their lack of concern for worldly things. The word "Sufi" is also considered by some to be derived from the

---

1 A.S. Ahmad, Islam Today. A Short Introduction to the Muslim World, London and Newyork, 1999, p.49.
2 See A.C., Hucviri, *Keşfu'l-Mahcub. Hakikat Bilgisi*, tr.: S. Uludağ, Istanbul, 1982, p.194.
3 Mention of the name of Allah.
4 According to Islam, Allah has ninety-nine names which contain a special quality.
5 N. Keklik, Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan, Istanbul, 1967, p.4ff.
6 For the *hadīth*, see *Sahih al-Bukharī*, Tewhīd, 15, 35; *Sahih al-Muslim*, Tevbe, 1; etc.
7 A.J. Arberry, *Sufism, An Account of the Mystics of Islam*, London, 1956 (fp 1950), p.7.
8 Ibid., p.11.
9 A.M. Zarrūk, *Kawā'idu't-Tasawwuf*, Beirut, 1412/1992, p.7.

word (*sûf*) meaning "pure".[10] To analyse the mystical experience itself is next to impossible, since words can never plumb the depths of this experience. Even the finest psychological analysis is limited; words remain on the shore, as the Sufis would say.[11]

Sufism traces its origins back to the Prophet of Islam and takes inspiration from the divine word as revealed through him in the Koran. The Koran, the life of the Prophet and *hadîth*s played an important role from the earliest period of Sufism. In later years Sufis managed to derive their principles from these sources.

In Islamic societies, there were two main sources of influence: the *ulemâ* (Islamic scholars) and the sheikhs (Sufi leaders). [12] However, the sheikhs were, and are, more influential over the masses than the *ulemâ* for several reasons. Among the most important of these reasons is the following: in order to gain the genuine loyalty of the people, the sheikhs tolerated for people's former religious beliefs: thus, the masses were able to express their wishes in this free environment.[13] The Islam of the *ulemâ* was too difficult and demanding for the illiterate masses. In the religion of the *ulemâ*, there was no room for *semâ'*,[14] music and free *dhikr*, mystery or the veneration of saints.[15] Their prayer consisted of a few simple pious formulas that did not necessitate much effort to

---

[10] For different meanings of the term see A. al-Ku<u>sh</u>ayrī, *Al-Risāla*, eds M. Zerīk and A.A. Balta<u>dj</u>ı, Beirut, 1993/1413, pp.279-83; Zarrūk, p.7ff.

[11] A.M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, p.7.

[12] See D.F. Eickelmann, *The Middle East: An Anthropological Approach*, Prentice Hall, New Jersey, 1981, p.236. E. Gellner in his *Muslim Society*, Cambridge and Sydney,1981, p.115, says: "Under the general category of Sufism, people tend, for instance, to group together genuine mystics and tribal holy men whose connection with mysticism is minimal. Both may be classified by the same kind of terminology, not only by scholars, but also by the local population. But this does not mean that the two phenomena are homogeneous and deserve to be classified together, either from the viewpoint of social significance or from that of religious phenomenology. Roughly speaking: Urban sufi mysticism is an alternative to the legalistic, restrained, arid (as it seems to its critics) Islam of the ulema. Rural and tribal 'Sufism' is a substitute for it. In the one case, an alternative is sought for the Islam of the ulema because it does not fully satisfy. In the other case, a substitute for it is required, because, though its endorsement is desired, it is, in its proper and urban form, locally unavailable or is unusable in the tribal context."

[13] For example, in the Turkish Sufi orders, it is possible to see the traces of old Turkish religions. See F. Köprülüzāde, "Influence du chamanisme Turco-Mongol sur les ordres mystiques musulmans", *DFTEM*, no.1, İst., 1929, *passim*; E.B. Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatler Tarihi*, İst., 1964, pp.53-5; A. İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, İst., 1976, *passim*.

[14] The semā' is a sort of dance accompanied by religious music, which forms the rituals of some Sufi groups. It has a very special form in the Mawlawiyya. For detailed information, see Uludağ, *Terimler*, p.461; Trimingham, pp.495-6; Eraydın, pp.360-5.

[15] See H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, London and Toronto, 1957, pp.136, 138.

learn. There were bitter disputes between "Popular Islam" of Sufis and " orthodox Islam" of *ulemâ*.[16]

Yet, there have always been differences between popular and theosophical forms of Sufism. Popular Sufism encourages its followers to spread Islam. The first Sufi lodges, that is, *ribât*s, were built for this purpose. Thus, the first Sufis could be called "*kolonizatör*" (colonialist, or rather colonist) in Barkan's words[17] and "*mücahid misyoner*" (missionary fighter) or "*alp eren*" (hero dervish) in Köprülü's words.[18] They were fighters for Islam. Nothing has changed much today, when we consider the Sanûsîs in Libya in the 1910s and Naqshî fighters in Chechnia from the nineteenth century onwards. Although I believe that this sort of Sufism is more relaxed than orthodox Islam, and helps people fight only for a legitimate cause, I will not treat it here because of its potential for enlisting and encouraging warriors.

What I want to emphasize is theosophical Sufism, which is more attractive for religious scholars because it gives answers to most of the questions of being and becoming, of creation and return. It emphasises the "*Wahdet-i Wudjûd*" (Unity of being). To this Sufism, existence is an absolute unity and totally presents itself everywhere without division. It leads Muslims to the "Truth", which is immanent in all forms of beliefs. Everything, good or bad, beautiful and ugly, healthy and ill, etc. are manifestations of God's names and attributes. In fact, the limited physical forms are being mistaken for the reality. The only existence is God, nothing else. This outlook can lead us to attain a universal perspective that can help us to ease the problems. "If one wants peace with one's neighbour, one must work towards a point of vision which is higher than both sides and looks over both sides. This is not to be attained without giving up the self-defined limits."[19]

---

[16] For a general survey of the discussions on orthodox and popular Islam, see M.van Bruinessen, *Popular Islam, Turkish Nationalism and Rural Revolt, The Rebellion of Shaikh Said in Turkey 1925*, Berlin, 1981, *passim*; Eickelman (1981), pp.222-35; C. Geertz, *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago and London, 1968, p.70 ff.; E. Gellner, *Saints of the Atlas*, ed. N. R. Keddie, Chicago Univ. Press, 1969, *passim*; Trimingham, pp.241-4; *Scholars, Saints and Sufis, Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*, ed. N.R. Keddie, Univ. of California, 1972, *passim*; B. Spooner, "Religion and Society today: an anthropological perspective" in *Iran faces the seventies*, ed. E.Y. Shater, New York, 1972, *passim*: P.M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford, 1973, *passim*.

[17] See Ö.L. Barkan, "İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *VD*, no.II, İst., 1974, pp.279-304.

[18] See M.F. Köprülü, "Ribat", in *İslam ve Türk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, İst., 1983, pp.332-50 (The same article is to be found in *VD*, no.II, İst., pp 267-78). See also J. Chabbi, "La Function du ribat à Bagdad du Vè Siècle au début du VIIé siècle", Revue des études islamiques, v.42, no.1 (1974), p.101-21. For the role of the *ghāzā* in the expansion of the Ottoman Empire, see P. Wittek, "Le rôle des tribus dans l'empire ottoman", *Mélanges Georges Smets*, Brussels, 1952, pp.554-76.

[19] P. Young, "Ibn 'Arabi: Towards a Universal Point of View", Paper read at the Muhyiddin Ibn Arabi Society Symposium, Oxford, 1999, p.3

Bâyazîd Bistâmî (d.267/880) and Hallâdj-i Mansûr (d.309/921) set the basis of this Sufism and Muhyi'l- Dîn Ibn Arabî (638/1240) had systemized it. Although the *Wahdet-i Wudjûd* concept exists in all Sufi orders, it was interpreted by them mostly as God's unity, *tawhîd*. Mawlânâ Djalâl al-Dîn Rûmî's (d.672/1273) Mawlawism can be counted as an exception among these orders.

Theosophical Sufism presents us positive approaches to other religions, which can lead to dialogue between them. For example, according to Bistâmî, the existence of different religions is a law of God and no one should be blamed owing to his or her beliefs. While passing near by a Muslim cemetery he said: "They are conceited", meaning that they are so proud that they were Muslim, a situation which cannot be proud of from as they had not chosen it themselves, and while passing near by a Jewish cemetery, he said: "They are forgiven", meaning that it was not they themselves who had chosen the religion, it was God's law, so they were forgiven.[20]

Likewise, Hallâdj, who was executed solely because of his deep love of God, and was a pantheist or pure monist according to some scholars, a secret Christian or infidel toothers,[21] believed that all religions belonged to God. Each community has a religion, and each follows a way "chosen for them", not one that they themselves chose. Therefore, it is not plausible to blame anyone for his/her religion. The Judaism, Christianity, Islam and other religions are different in the name but same in the aim. [22]

As to Ibn Arabî, who was the master and systemizer of the "*Wahdet-i Wudjûd*", and whose ideas are understandable only to highly intelligent people, he is praised as the advocate of religious tolerance by many who try to stress the "mystical ideal of tolerance" and indifference to exterior forms and rituals.[23] To him, the wise individual is the one who does not limit him/herself to one belief. He/she has a wide range of beliefs, as everything in the world is a manifestation of God.[24] Ibn Arabî also implies that one is in state of experiencing all religions even in one day. To him, the heart has the ability of taking all forms of belief : it can be a monastery at a time, and the Ka'ba at another. It can be the Torah at one time, and the Koran at another. He says:

My heart is capable of every form,

a cloister of the monk, a temple for idols,

a pasture for gazelles, the votary's Ka'ba,

the tables of the Torah, the Koran.

---

[20] Abu Nasr Sarradj, *Lumā'*, Baghdād, 1380/1960, pp.472-5.
[21] For details, see Schimmel, p.64ff
[22] Y.N.öztürk, *Hallac-ı Mansur ve Eseri*, Istanbul, 1996, p.401
[23] Schimmel, p.271.
[24] Ibn Arabī, *Lübb al-Lübb*, translated by I.H. Bursevi, Ankara, 1963, p.10.

Love is creed I hold: wherever turn

His camels, love is still my creed and faith.[25]

It should be noted here that according to Schimmel, this tolerant statement contains, rather, a statement about Ibn Arabî's own spiritual rank: "The form of God is for him no longer the form of this or that faith exclusive of all others, but his own eternal form which he encounters at the end of his *tawâf* around the Ka'ba (circumambulation during the pilgrimage), and does not point to tolerance preached to the rank and file.[26] In my opinion, whatever he meant by the above-mentioned verse, he recognizes a spiritual rank, above and free from all religions. His system is the very reverse of the teachings of orthodox Islam, as Schimmel also admits.[27] For, in his system, both good and evil are from God, and as much as Muhammad is the manifestation of God's name, *al-Hâdi* (who guides right), so also is Satan equally the manifestation of the name *al-Mudill* (who leads astray). All these are in perfect order –that is the meaning of God's *rahma* (mercy).[28] The theory of the names and the named also implies that a certain form of faith is designated for every human being. They can have different faith, but there is nothing wrong in this as all are manifestations of names of God, so they are right from this aspect.[29]

Also, according to the world-wide known Sufi Mawlânâ Djalâl al-Dîn Rûmî, religions are like ways to the top of a mountain. Once one reaches to the top, understands that although they were seemed to be different, they all lead to the same end. So, essentially, there is no difference between them, for the ones who managed to reach the Absolute, the Real. To him, "religions are like ladders to the sky. Everyone has his/her own ladder. And as everyone minds his/her own ladder, is unaware of others' ladders. But, in fact, they all go towards the same infinite.[30] To him, there is no difference between the Prophet Mûsâ and Pharaoh for those who reached to "white", using all colours,[31] as they are far from all religions, being from the "Gods' order". His words in Persian are: Millet-i ashk ez heme dinha djüdâ est/ Ashıkânra millet ü medhheb-i Khudâ est.[32]

Mawlânâ had many followers from different religions. And when he died, they all held his funeral in accordance with their own religions. It is not

[25] *Idem*, *Zahā'ir al-A'lak Sherhu Tercüman al- Ashwak*, Beirut, 1312, pp.39-40 (translation is lended from Schimmel, pp.271-2).

[26] Schimmel, pp.271-2

[27] *Idem*, p.273

[28] Cf. ibid.

[29] See İbn Arabi, *Lübbü'l-Lübb*, translated by İ.H. Bursevi, Ankara, 1963, p.34. Cf. Also Schimmel, p.272.

[30] Mawlānā, Djalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī*, (facsmile from original edn) couplet no. 2556ff.

[31] *Idem*, *Mesnevi*, (tr. and commentary by A. Gölpınarlı), 6 vols, İstanbul,1990, expanded 3rd edn, V. I, p.143

[32] Ibid., v.II, p.1770.

surprising that reforming Ottoman sultans used the Mawlawî order against the *ulemâ*, who supported the treatment of the Muslim community as a privileged community against the *dhimmî*s"[33] (the Jews and Christians between whom and the Muslims there is, according to Muslim law, a certain legal relation).[34]

Today, many people all over the world try to convey human love, unity and togetherness to all nations without any discrimination of religion, race, sect and class, with the inspiration they received from Ibn Arabî or Mawlânâ . Muhyiddin Ibn Arabi Society, an international society founded in 1977 to promote a greater understanding of the work of Muhyiddin Ibn Arabî,[35] and Prennial Philosophy supporters among modern Sufis, like Sayyid Hosein Nasr and Martin Links[36] are instances. There are also many Europeans who call themselves "Mawlawî" without declaring any connection with Islam or any other religion. Some of them live around Konya after leaving their homeland. We can see news or comments on the order such as the following one:

"Tuesday, Frindt of American origin and Rie Yamazaki of Japanese origin became members of Jalal Ud-din Rumi's whirling dervishes order. Reuters and AP news agencies transmitted a news report about foreign women in the dervish order in Turkey. According to the news report, Frindt, a painter and English teacher from Boston who grew up without religious instruction, said she had found peace in the ritual founded by the philosopher and poet Mevlana Jalal al-Din Rumi. The news agencies said, "the Mevlevis are a branch of Sufism, which emphasizes personal devotion and often blends local practices into worship. The order is open to all religions, but is based on the principles of the Prophet Muhammad." The news agencies quoted Mevlana as saying in one of famous poems: Come! Come again! Whoever, whatever you may be, come! Heathen, idolatrous or fire worshipper, come! Even if you deny your oaths a hundred times, come! Our door is the door of hope, come! Come as you are![37]

I have presented here only some examples from prominent Sufis commentaries on religions. I think Sufis' endless love for all creatures, taking

---

[33] D.S. Margoliouth, "Mawlawiyya: Political importance of the order", *EI*, v.VI (new edn), p.888. See also H.A.R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, v.I, part II, London,1957, p.195; F.W. Hasluck, *Bektāshīlik Tedkīkleri*, tr. R. Khulūsī, İst., 1928, pp.129-34; A.Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, Istanbul, 1953, pp.271-2; *idem*, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler,* Istanbul, 1969, p.163; B. Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, 2nd edn, Oxford Paperbacks, Oxford and New York, 1968, p.407.

[34] C. Chehata, "Ahl al-Dhimma", *EI*, v.II (new edn), p. 231. See also Gibb and Bowen (1957), v.I, part II, pp. 195-6.

[35] For details, see their website: www.ibnarabisociety.org

[36] For details, see S.H. Nasr, *Sufi Essays*, London, 1972, *passim*; *idem*, *Islamic Spirituality*, Newyork, 1987, *passim*; A. Adnan, S.H.Nasr and J. Hich, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy*, Richmond, 1998, *passim* ; M.Lings, *What is Sufism*, Berkeley and Los Angeles, 1975, *passim;* etc.

[37] *Yeni Binyil*, 8 January 2001.

them as manifestations of the same God, and their compassion, humility and latitude can produce many positive results if it can be reached more people on the world.

In fact, the Koran needs no commentary regarding tolerance and understanding others. Many verses in the Koran clearly state that the existence of different religions is a law of God. The Koran states: "For each We have appointed a law and path; and if God had wished He would have made you one people. But He has made you as you are that He may put you to the test in what He has given you. So vie with one another in good works. Unto God you will all be brought back and He will then tell you about those things wherein you differed."[38] The Koran always describes itself and the prophet Muhammad as "confirming" previous divine religions,[39] not abolishing them. Being a Muslim requires belief in all the earlier books and prophets. Nothing comparable to this rule can be found in other religions.[40]

Many steps can be taken to help increase the understanding between Islam and other religions. The first step is for everyone to free themselves from the grip of all prejudices towards each other, and the bloody historical past, starting from the Crusades. And this understanding can only be achieved by people knowing each other. For the success of the efforts to understand each other, the effort has to be come from all sides, not only from Islam in general, or Sufism in particular.

---

[38] Koran, Maide (V), 48.
[39] See, for instance, Koran, Bakara (II), 91,97; Alu İmran (III), 3,50; En'am (VI), 92; etc.
[40] Cf M.Lings, *What is Sufism*, Berkeley and Los Angeles, 1975, p. 23

İLAHİ DİNLERDE YEMİN, KEFFARET VE KURBAN*

*Dr. Nermin ÖZTÜRK***

Abstract

Oath, Atonement and Sacrifice in Divine Religions

In this study; oath, atonement and sacrifice, those which keep their importance in the daily life, are studied by the relationship between them and uncovering the role of the sacrifice as the atonement is selected as an other goal, but sacrifice is not studied as an independent phenomenia. All the studies are performed by taking the Holy Books as the reference. Oath, atonement and sacrifice concepts in various communities from primitive beliefs to this day's religion systematics are shortly examined to enhance the point of view of the reader on the subject.

I.Yemin, Keffaret ve Kurban Konusuna Genel Bakış

I.I. Yemin

Konuşulan veya iddia edilen husustaki samimiyeti ifade ettiğinden dolayı tarih boyunca sık sık kullanılan yemin, günümüzde de gerçeği ortaya çıkarmakta kullanılan etkili bir yöntemdir. Yeminde kutsal bir değeri, bir varlığı, özellikle de Tanrı'yı şahit göstererek bir söz verme ya da belirli bir beyanın doğruluğunu tasdik etme söz konusudur. Kutsal sayılan bir varlığı şahit göstererek yemin etmenin kökeni ise Sümer uygarlığına (M.Ö.4000-3000) ve Eski Mısır'a kadar uzanmaktadır. Babil kralı olan Hammurabi'nin (M.Ö.1728-1686) kanunlarında da yasal yeminlere rastlanmıştır.[1]

Yemin sadece sözlü bir eylem olmakla kalmamış, yeminle aynı değerde olduğu kabul edilen ve kendisiyle bir bütün teşkil eden davranışların ona eşlik

---

* Bu makalede, S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde 1996 yılında hazırlanan aynı adlı doktora tezi esas alınmıştır

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi

1 The Encyclopedia of Religion and Ethics, c:1, New York 1951, "Oath"md.

ettiği görülmüştür. Bunlar arasında en sık görülenleri el veya ayak parmaklarının kaldırılması ile kutsallığına inanılan nesnelere el sürülmesi olayıdır. Bu kutsal nesneler ise insan vücudunda saç, sakal ve ten olabildiği gibi, Hıristiyanlıkta kutsal yazılar ve Germenler'de yemin yüzüğü veya erkek domuz kılı gibi maddeler de olabilmektedir. Çin'de ise yemin ederken parmak ısırma ve kol yarma olaylarına rastlanır.[2] Hinduizmde bazen kutsal Ganj nehrinden alınan suyla yemin edilir.[3] Yeminin bir kurbanla bağlantılı olarak uygulanması da sıkça rastlanan durumlardandır. Mesela Çin'de beyaz renkli hayvanlar (tavuk, at gibi) tercih edilir.[4] Eski Türk kabilelerinde de "kurban kesme" yemin töreninin ayrılmaz bir parçasıdır. Özellikle de beyaz at tercih edilir.[5] Ayrıca Türklerde içki içme yoluyla yapılan and törenleri vardır.[6] Eski Arap kabilelerinde uygulanan "şamla ve namla yemini"nde ise gübre, kül ve bez parçası gibi bir takım materyaller yemine eşlik etmektedir. Boydan boya hatlarla bölünen bir dairenin içine bu malzemeler konduktan sonra bir de karıncalar konup yine dairenin içinde olacak şekilde kılıç saplanırsa yeminin azameti daha da artmaktadır. Eski Araplarda rastlanan başka bir yeminde ise ele bir odun parçası alınmakta veya çadırın orta direği tutulmaktadır.[7] Yeminin bir adakla birlikte gerçekleştirildiği durumlar da vardır.[8]

Yemin ederken en çok görülen davranış şekli monoteist dinlerde Tanrı, politeist dinlerde ise tanrılar adına yemin etmedir. Daha sonra kutsallığına inanılan objeler gelmektedir ki bunlar da zamana, mekana ve halklara göre (savaşçı, ziraatçi v.b.) değişiklik göstermektedir. Mesela Germenler, Eski Yunanlılar, Romalılar ve İskitler gibi bazı halklarda kılıç ya da başka silahlar üzerine yemin geleneğine rastlanmaktadır.[9] Kılıç üzerine yemin eden bir halk da Eski Türklerdir.[10] Göğe yapılan yemin de Eski Türkler için çok önemlidir.[11] Bunlardan başka Eski Türkler yüksek dağları ve pınarları hayırlı ruhların makamları saydıkları için "Tanrı'nın makamı" olan dağ üzerine de yemin etmişlerdir.[12] Ur Hanedanlığı (M.Ö. 3000) zamanında kral adına yapılan yemin kayıtları bulunmuştur. Hammurabi Krallığı sırasında da Tanrı, kral ve bazen de şehir adına

---

[2] Die Religion in Geschichte und Gegenwort, c:2, Tübingen 1986, "Eid"md.
[3] Ana Britannica, c:22, İstanbul, 1994, "Yemin"md.
[4] Die Religion in Geschichte und Gegenwort, "Eid"md.
[5] Jean Paul Roux, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, (çev: Aykut Kazancıgil), İstanbul 1994, s.191; Abdülkadir İnan, Makaleler ve incelemeler "Eski Türklerde ve Folklorda And", Ankara 1968, s.317.
[6] Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1991, c:4, s.172.
[7] İslam Ansiklopedisi (M.E.B.Yay.), c:6, İstanbul 1986, "Kasem" md.
[8] The Encyclopedia of Religion, Editör: Mircea Eliade, c:15, New York 1986, "Vows and Oaths"md.
[9] Ana Britannica, "Yemin"md.
[10] Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefküresi Tarihi, İstanbul 1978, s.107.
[11] Muharrem Ergin, Dede Korkut Kitabı, Ankara 1958, s.117, 180.
[12] Turan, a.g.e., s.107.

yeminler yapılmıştır.[13] Eski Mısır'da ise Kişiler çoğunlukla hayatları üzerine yemin etmişlerdir.[14] İslam öncesinde Araplar ruhları ve hayatları, şerefleri ve kuvvetleri, zülüfleri ve mızrakları gibi şereflerinin taalluk ettiği bazı şeyler üzerine yemin etmişlerdir.[15] Yine Eski Araplarda ilahlar, ecdad, kabe, mezarlar, kurban ve kurbanlık hayvan sahipleri üzerine edilen yeminlere rastlanır. Kahinler genellikle tabiat tezahürleri üzerine yemin etmişlerdir. İçerisine tuz atılan kabile ateşi de üzerine yemin edilen objelerdendir.[16]

Yemin her yerde yapılabildiği gibi bazen de amaca bağlı olarak özel mekanlarda gerçekleştirilmiştir. Mesela Babilliler ve Asurluların yemin ederken "Tanrının önünde..." ifadesini kullandıklarından dolayı tapınağa gittikleri görülmüştür. En sık görülen yer tapınağın giriş kapısıdır. Ancak başka yerlerden de söz edilmektedir.[17] Bazen de kutsal olduğuna inanılan bir mekana tanrı amblemi getirilerek yemin edilmiştir.[18] Eski Araplarda kutsal bir mahal yakınında olmak veya kurbanlık bir hayvanın yanında olmak tercih edilmiştir.[19]

Her ne kadar yemin kutsal değerler veya nesneler üzerine yapılıyor ve içtenliği ifade ediyorsa da aksi olabilecek durumların ihtimali de unutulmamış ve yalan yere edilen yeminler için bir takım müeyyideler getirilmiştir. Günümüzde bile halk arasında itibar gören belirli el ve ayak parmağı tutuşları, kutsal yazılara dokunmaktan kaçınma, ayağını yerden kaldırma gibi yemini geçersiz kıldığına inanılan bir takım uygulamalar vardır. Yahudilerde diliyle yemin edip kalbiyle geçersiz kılabilme söz konusudur. Hindistan'da ise bir Brahman veya kadın lehine yalan yemin affedilebilmektedir.[20] Eski Araplarda ise yeminini bozmak zorunda kalan kimse, halkın önünde elbisesinin bazı kısımlarını koparıp yırtmaktadır.[21]

I.II. Keffaret

İnsanlar hatalı davranışları ve günahları yüzünden çoğu kez pişman olmuşlar ve Tanrı veya kutsal varlıklarla aralarındaki ilişkinin bozulduğunu düşünerek bunu yeniden tesis etmenin çarelerini aramışlardır. İşte kelime anlamı olarak "gidermek, tamir etmek" gibi anlamları olan keffaret bütün dinlerde fakat farklı şekillerde, dini yaşantıyı kolaylaştırıcı ve vicdanı rahatlatıcı bir etken olarak kendini göstermektedir.

Dinlerin genelinde en sık rastlanan keffaret vasıtalarının başında gelen su, hemen hemen bütün halklarda karşımıza çıkmaktadır. Çünkü suların görü-

[13] The Encyclopeadia of Religion and Ethics, "Oath"md.
[14] Ana Britannica "Yemin"md.
[15] İslam Ansiklopedisi (M.E.B.Yay.) "Kasem"md.
[16] A.g.md.
[17] The Encyclopeadia of Religion and Ethics, "Oath"md.
[18] Die Religion Geschihte und Gegenwort "Eid"md.
[19] İslam Ansiklopedisi (M.E.B.Yay), "Kasem"md.
[20] Die Religion Geschichte und Gegenwort, "Eid"md.
[21] İslam Ansiklopedisi (M.E.B.Yay.), "Kasem"md.

nüşte biçimleri çözme, ilga etme, hayat verme, temizleme özellikleri olduğu gibi, spirtüel olarak ta günahları yıkayıp, insanları saflaştıracağına ve günahkarlıkla çoraklaşmış ruhlara yeniden hayat vereceğine inanılmaktadır.[22] Müslümanlarda abdest, Hristiyanlarda vaftiz, Yahudilerde mikve, daha öncesinde Nuh tufanı, Sihlerde Altın Mabet önündeki havuz hep arındıran sulardır. Hinduizmde de Ganj nehri, içinde yıkanıldığında günahları arındıran bir nehirdir.[23]Cherokee kızılderililerinde ise bir sürü tören, oruç, yıkanma ve arınmalardan ibaret olan keffaret şenlikleri yapılmaktadır. Yıkanma sırasında suya girip, eski elbiselerini akıntıya bırakarak bununla birlikte kirliliklerinin de uzaklaştığına inanmaktadırlar.[24]

Su kadar etkili (belki daha da fazla) bir başka keffaret aracı kurbandır. Kurban; koyun, keçi, köpek, domuz v.b. bir hayvan olabileceği gibi şarap, kımız, pirinç, ekmek, yumurta gibi bir yiyecek veya içecek de olabilir. Hatta Hristiyanlıkta olduğu gibi bazen bir insandır. Hz. İsa'dan çok önce de insan kurbanlara rastlanmıştır. Mesela Batı Asya'nın Sami ırkları arasında kralın, ulusal bir tehlike anında kendi oğlunu halk adına kurban ettiğini, Fenikelilerin de salgın hastalık, kuraklık ya da savaşta yenilme gibi büyük felaket günlerinde en sevdikleri çocuklarından birini Baal'e kurban ettiklerini tarih göstermektedir.[25] Çocuk kurbanlarına Rusya'da, Florida kızılderililerinde ve Doğu Afrika'daki bazı halklarda da rastlanmaktadır.[26]

Günlük hayatımızda bir deyim olarak sıkça duymaya alıştığımız "günah keçisi" kavramı ise, bilhassa milli-dini cemaatlerde, cemaatle ilgili ahlaki ve hukuki suçların cezası olarak özel bir yer tutmaktadır. Millet bütünüyle suçlu olduğu için çok güçlü ve sihirsel karekterli törenlerle günahlardan kurtulmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu törenlerin ortak yönü herkesin günahını yüklenen bir "günah keçisi" olmasıdır. Aslında "günah keçisi" bir deyimdir. Çünkü günahı yüklenen her zaman keçi değildir. Bu hususta çok farklı uygulamalara rastlanmaktadır. Mesela Californialı Pomo'larda ve Çin'deki ilkel kabilelerde günah keçisi bir insandır. Ceram adasında içi yiyeceklerle dolu küçük bir gemi veya teknedir. Hindistan'da piliç, keçi, domuz veya buffalodur, Aymara kızılderililerinde ise lamadır. Yahudilikte ise keçidir.[27] Eski Yunanistan'da kutlanan ve kollektif bir bağışlanma olan Thargelies bayramında ise daha değişik bir uygulama ile karşılaşılmaktadır: Bir sünger yardımıyla cemaatin bütün hataları emilmektedir.[28]

---

[22] Mircae Eliade, İmgeler Simgeler, (çev: M. Ali Kılıçbay), Ankara 1992, s.181-192.
[23] Osman Cilacı, Dinler ve İnsanlar, Konya, 1990, s.199.
[24] James G. Frazer, Altın Dal, (çev: Mehmet H. Doğan), İstanbul 1991, c:1, s.229.
[25] A.g.e., s.229.
[26] A.g.e., s.230.
[27] A.g.e., s.170-202.
[28] Güstav Mensching, Dini Sosyoloji, (çev: Mehmet Aydın), Konya 1994, s.71.

Bunlardan başka en sık görülen keffaret vasıtaları ise şunlardır: Oruç tutmak, sadaka vermek, kutsal metinlerden okumak, günah itirafında bulunmak ve yıkanmak. Hatta bazen mekanik bir eylem bile keffaret aracı olabilmektedir: Tibet'te dua değirmenini çevirmekle otomatik olarak günahlar af olmaktadır. İlkellerde görülen ilginç bir uygulama ise günahlardan kurtulup içini temizleyebilmek için kusturucu bir ilacın içilmesi olayıdır.[29] Mesela Aşağı Missisipi'de yaşayan bir Kızılderili kabilesi olan Natchez'ler arınmak için "kan kökü" dedikleri bir kökten çıkardıkları birkaç damlayı içerler. Bu, bir tür sinir otundan çıkarılmış kırmızı bir içki olup, kusturucu etkisi oldukça şiddetlidir.[30]

I.III. Kurban

İnsanın yaradılışından günümüze değin farklı şekillerde ve farklı amaçlar ile sürüp gelen kurban olayı Dinler Tarihinin önemli bir konusunu teşkil etmektedir.

"Kurban" kelimesi lügatlerde birbirinden pek farklı olmayan şekillerde tanımlanmıştır. Genel olarak diyebiliriz ki kurban; Allah'a, mabuda veya kutsal sayılan bir varlığa takdim edilen sunudur. İnsanlar için değeri olan hemen her şey ise sunu olarak kullanılabilmektedir. Canlı (kanlı) kurbanlıklar olabildiği gibi cansız (kansız) kurbanlıklar da olmakta veya bunların yerini sembolik bir şey de alabilmektedir.

İlkel dinlerde kurbanın hayatının yok edilmesiyle tanrıya hayat ve güç geldiğine inanılmaktadır. Bundan dolayı sunulan kurbanların besili ve sağlıklı olmasına özen gösterilmiştir.[31] Hayat, kurban aracılığıyla tanrısal kaynağına dönmekte ve o kaynağın gücünü yani hayatını yenileyip tazelemektedir. Hayat, hayatla beslenmektedir.[32]

Kurban; günlük, haftalık, aylık, mevsimlik, yıllık olabildiği gibi basit bir sebeple herhangi bir zamanda da sunulabilmektedir.

Kurban sunuşlarında ise övme, teşekkür etme, yalvarma ve keffaret gibi nedenler bulunmaktadır. Bu çalışmanın da özünü oluşturan "keffaret" amaçlı kurbanlar, bazen kötülüklerin ve talihsizliklerin önlenmesi veya ortadan kaldırılması, bazen de yapılan hataların affettirilmesi için sunulmuşlardır.

Şeytan, kötü ruhlar, vb. gibi ahlaki düşüncelerden yoksun varlıkların ne yapacakları belli olmadığından, onları öfkelendirebilecek olan şeyler keffaret kurbanları ile önlenmeye çalışılmıştır. Buradaki amaç onlarla samimi olmak, iyi ilişkiler kurmak değil, sadece onların insanları barış ve huzur içinde bırakmasıdır. İyi ilişkiler ise ancak yüksek varlıklarla kurulabilir. Onlar kusursuz olduklarından, onlarla ilişkilerin bozulması ancak ilahi hatalar sebebiyledir. Bu yüzden

---

[29] Der Grosse Brockhaus, c:2, Weisbaden 1958, "Busse"md.
[30] Frazer, a.g.e., c:2, s.344.
[31] Alfred Bertholet, Wörterbuch der Religionen, Stuttgart 1962, s.402.
[32] Ana Britanica, c:14, "Kurban"md.

onlara sunulan keffaret kurbanları gönül verme ve yatıştırmayı ifade etmektedir.[33]

Dinler Tarihinde kurbanlar kanlı ve kansız olmak üzere ayrılırlar. Kanlı kurbanlar insanlar ve hayvanlardır. İnsanlardan kurban olarak seçilenler; kadın, erkek veya çocuk olabilir. Özellikle Eski Samilerde insan kurbanının çok yaygın olduğu tespit edilmiştir. Mesela; tunçtan yapılan tanrı Baal heykelinin fırın şeklindeki karın kısmında çocuklar yakılarak, kendisi doyurulmakta imiş.[34] Fenikeliler de en çok sevdikleri çocuklarından birini salgın hastalık, kuraklık veya savaşta yenilme gibi büyük felaket günlerinde Tanrı Baal'e kurban ederlermiş.[35]

Kurban edilecek hayvanlara gelince; sunulandan, sunandan, sunuş sebebinden seçilmesine, kutsanmasına, süslenmesine, kesilmesi veya yakılmasına ve sunuş yerlerine değin (ağaç, su, dağ, mezbah v.b.) büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Mesela; gökyüzünün ilahi varlıkları için parlak renkli hayvanlar sunulurken, yeraltının kutsal varlıkları, korkulan şeytani varlıklar ve ölüler için siyah renkli hayvanlar sunulmaktadır.[36]

Kansız sunular genellikle bitkisel nesneler ve içeceklerdir. Meyveler, yumrulu kökler, hububat, bunlardan elde edilen besinler (yemek, yağ, pişmiş şeyler) ile içkiler, süt ve süt ürünleri gibi. Kurban olarak kullanılan cansız maddeler arasında kumaşlar, mücevherat, değerli taşlar, silahlar ve para da vardır. Çinlilerin sunu olarak ipek kumaş parçaları ve yeşim taşı kullandıkları bilinmektedir.[37]

Dinler Tarihinde kurbanın yerini alan sembolik şeylere de rastlanır. Bu durum çeşitli sebeplerden kaynaklanmaktadır. İnsanlar kurban etmek için bir hayvan bulmakta zorlandıklarında, onun ekmekten veya balmumundan yapılmış heykelini sunmakta bir sakınca görmemişlerdir. Gerçek hayvan kurban edemeyen fakir halk da onların hamurdan yapılmış heykelciklerini sunmuştur.[38] Mesela, Hindistan'da bir aslan, kaplan veya insan kurban edilmesi gerektiğinde tereyağ, macun ya da arpa unundan bir aslan, kaplan veya insan tasviri yapılıp, bunlar kurban edilmiştir.[39]

Özellikle insanların sunuldukları kanlı kurban durumlarında insanın yerini hayvan veya buna bedel olabilecek başka bir şey alabilmiştir. Yine eskiden insan kurban eden Hindistanlı Gond'larda bugün insanın yerini saptansamandan yapılan adam almıştır.[40] Bazen de insanın tüm bedeni yerine vücudundan herhangi bir uzvunun kesilip yarılarak kan akıtılmak suretiyle yahut da

[33] The Encyclopeadia of Religion, c:12 "Sacrifice"md.
[34] Hayrullah Örs, Musa ve Yahudilik, İstanbul 1966, s.143.
[35] Frazer, a.g.e., c:1, s.229
[36] The Encyclopeadia of Religion, "Sacrifice"md.
[37] Osman Cilacı, İlahi Dinlerde Oruç, Hac ve Kurban, İzmir 1980, s.106.
[38] Frazer, a.g.e., c.2, s.83.
[39] A.g.e., c:1, s.246.
[40] A.g.e., c:1, s.246.

o uzvun bir kısmının veya tamamının kesilip kopartılmasıyla kurban olayının gerçekleşmiş sayıldığı durumlar olmuştur. Mesela sünnet veya parmak kesilmesi gibi.[41]

Zaman geçip insanlar uygarlaştıkça insan kurban etme törenlerinin taklitleriyle yer değiştirdiği de olmuştur: Bir Hindu bir maymunu, kobra yılanını veya bir av kuşunu Vişnu'ya tapanların önünde öldürdüğünde veya kötü bir davranışta bulunduğunda, bir insanı yalandan kurban edip sonra yeniden dirilterek cezasını ödemesi gerekmektedir. Bunun için kurbanlık insanın kolunda bir yara açılır, kan akar, adam fenalaşır, yere düşer ve ölmüş gibi yapar. Daha sonra Vişnu'ya tapanlardan birinin kalçasından akıtılan kan serpilerek yaşama döndürülür. Seyirci kalabalığı bu taklit ölümün ve yaşama döndürülmenin gerçek olduğuna tam olarak inanır.[42]

Kurbanın sunuş şekilleri ise kurbanın cinsine, alıcısına ve amacına göre farklılık göstermektedir. Eğer kurbanı kabul eden ilahi varlık onu yemeyecek, ancak ruhunu ya da hayatını kabul edecekse, ruhunu duman şeklinde çıkarmak için kurban yakılabilmektedir. Özellikle kan, hayatın taşıyıcısı olarak değerlendiriliyorsa kanın akıtılması gerekmektedir. Eğer kurban yer altı varlıkları içinse ya gömülmekte veya kanın bir delikten akıtılması sağlanmaktadır. Sudaki ilahlar veya ruhlar için sunulan kurbanlar ise şelalelere, kuyulara, derelere vb. yerlere sarkıtılmaktadır. Kurban şayet bir ahitnameyi sağlıyor veya yeniliyorsa o takdirde genellikle yenmektedir. Kurban kanının bir kısmının sunağa dökülüp bir kısmının da kurban ortaklarının üzerlerine serpilmesi, birlikteliği simgelemektedir. Yakma sunularında ise kurbanın tamamıyla yakılması, ilahi varlığa tam bir boyun eğişi ifade etmektedir.[43]

II. İlahi Dinlerde Yemin

II.I. Yahudilikte Yemin

Eski Ahid'de hem Allah'ın hem de insanların yemin ifadelerine oldukça sık rastlanır. İnsanların etmiş oldukları yeminler genellikle sözlerinin doğruluğunu veya şeref ve haysiyetlerini tasdik edici mahiyette olup, ferdi ve çok önemsiz meselelerden, çok önemli toplumsal meselelere değin, geniş bir kullanım alanını kapsamaktadır.

Eski Ahid'de en çok göze çarpan yemin ifadeleri lanet ve beddua okuma şeklinde olanlardır. İkinci sırayı ise şartlı cümle şeklinde olan yemin ifadeleri almaktadır. Allah adına yapılan yeminler, kral veya güçlü kimseler adına yapılan yeminler ve hatta hayvanlar adına yapılan yeminler de vardır.

Lanet okuma şeklinde yapılan yeminlerde eğer kişi gerçeği söylemiyorsa, lanet etkili olacak şekilde yaptırılmaktadır. Mesela; zina ile suçlanan kadının

---

[41] The Encyclopeadia of Religion, "Sacrifice"md.
[42] Frazer, a.g.e., c:1, s.246.
[43] The Encyclopeadia of Religion, "Sacrifice"md.

kendini temize çıkarabilmesi için özel olarak hazırlanmış bir su içirilerek iffetli olduğuna dair yemin etmesi istenir. Kadın, yalan söylemesi halinde bu lanetlenmiş suyun sindirim sistemine ve vücuduna vereceği zararları peşinen kabul etmiş demektir. Gerçekten zina işlememiş ise zaten bu suyun ona zararı dokunmayacaktır.[44] Lanet ifade eden sözcüklerin bulunmadığı yemin cümlelerinde ise genellikle şartlı cümle yapısı hakimdir.[45]

Allah adına yapılan yeminlerde daha çok "...hay olan Rabbin hakkı için..." ifadesi kullanılmaktadır.[46] Bazen de Allah yemine şahitlik etmek üzere zikredilmektedir.[47]

Eski Ahid'de krallar veya güçlü kimseler adına yapılan yeminlere örnek olarak Hz. Yusuf'un firavunun hayatı üzerine ettiği yemini[48] ve halktan birinin Hz. Davud'un hayatı adına ettiği yemini[49] gösterebiliriz.

Adına yemin edilen hayvanlar ise geyikler ve ceylanlardır.[50]

Allah'ın etmiş olduğu yeminlere gelince; kendi yüce ismine[51], hayatına[52], kutsallığına[53], kendi sağ eli ve sağ kolunun kuvvetine[54] yemin etmiştir. Bunlardan başka Hz. Yakub'un azamet ve saltanatına da yemin etmiştir.[55]

Eski Ahid'de gerek insanların, gerekse Allah'ın etmiş olduğu yeminlere eşlik eden bir takım davranışlar bulunmaktadır ki bunlar daha çok el ile ilgilidir: Sağ ve sol ellerin havaya kaldırılması[56] veya tek elin kaldırılması[57]gibi. Eli uyluk kemiğinin altına koymak da yeminle yapılan davranışlardandır. Hz. Yakup vefat edeceğini hissettiğinde oğlu Yusuf (a.s.) çağırıp elini uyluğunun altına koydurtarak Mısır'da gömülmemesi için yemin ettirmiştir.[58] Hz. İbrahim de kölesinin elini uyluğunun altına koydurarak oğlu İshak için Kenan diyarının kızlarından eş alınmayacağına dair yemin ettirmiştir.[59]

Ayrıca insanlardan başka Allah'ın da yemin ederken elini semaya doğru kaldırdığını Eski Ahid cümleleri haber vermektedir.[60]

---

[44] Kitab-ı Mukaddes, İstanbul, 1988, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Sayılar, 5/19-22
[45] I. Samuel, 30/15; I.Samuel, 28/10.
[46] Hakimler, 8/19; 1.Samuel, 14/39.
[47] I.Samuel, 20/12.
[48] Tekvin, 42/15,16.
[49] II:Samuel, 15/21.
[50] Neşideler Neşidesi, 2/7; 3/5.
[51] Yeremya, 44/26.
[52] Tekvin, 22/16; Amos, 6/8.
[53] Amos, 4/2; Mezmurlar, 89/35.
[54] İşaya, 62/8.
[55] Amos, 8/7.
[56] Daniel, 12/7.
[57] Tekvin, 14/23.
[58] Tekvin, 47/29-31.
[59] Tekvin, 24/2-3,9.
[60] Tesniye, 32/40.

Bazen de yeminle birlikte yedi hayvanın takdim edildiğini görmekteyiz: Hz. İbrahim ile Abimelek arasındaki ahitleşmede yedi dişi koyun sunulmuştur.[61]

Eski Ahid'deki yeminleri; suçsuzluğu ortaya çıkaran, şahitlik etmek veya bilgi vermek üzere yapılan ve gönüllü olarak yapılıp uyulması gerekenler olarak sınıflandırmak mümkündür.[62]

Yahudilikte yanlış ve yalan yere yemin yasaklanmıştır. Yahudilerin "on emir"lerinden birisi de zaten Allah'ın adının boş yere ağza alınmamasını istemektedir.[63] Şiddetle yasaklanmasına rağmen yine de yalan yere yemin edilmiş ise bunun cezası Allah'ın takdirindedir. Bunlar için Eski Ahid'de hiçbir harici hukuki müeyyide bulunmamakla beraber yalan yemin edenlerin başlarına gelenler anlatılmıştır: Bir kahinin doğaüstü güçlerini kaybetmesi[64], insanların en sevdikleri varlıklar olan evlatlarını kaybetmeleri,[65] ve kıtlık[66] gibi doğal afetler belirgin örneklerdir. "Zekeriya" bölümünde yalan yere yemin edenleri yok edecek bir laneti taşıyan, hayali bir uçan tomardan bahsedilmektedir.[67] Daniel kitabında ise, yapılan ahide uyulmaması halinde Yahudilikteki yeminin asli karakteri olan lanetlerin günahkarlar üzerine yağdırıldığından söz edilmektedir.[68]

Bu çalışmada Kitab-ı Mukaddesi esas almamıza rağmen Talmud'un Yahudiler açısından önemini göz önünde bulundurarak çok kısa da olsa Talmud hukukuna göre yemine değinmeyi uygun bulduk.

Talmud hukukunda yemin, ağır ceza dışındaki davalarda tatbik edilen adli bir delildir. Yeterli delillerin mevcut olmadığı yerde yemine izin verilmektedir. Davacının ifadesini destekleyen yeterli delil, sözlü ya da yazılı belge veya şahitler varsa ve karşı iddia olumlu değilse yemin ettirilmemektedir. Herkese yemin ettirilemez: Kumarbaz, tefeci, yalancı ve ahlaksız oldukları bilinen insanlar gibi. Ayrıca rüştünü ispat etmemişler ile sağır, dilsiz ve deli olanlara da yemin ettirilmez.[69]

Talmud hukuki yeminleri pentatök, mişnaik ve rabbinik olmak üzere kronolojik olarak sınıflandırır. Pentatök ve mişnaik yeminler elde Tevrat sayfalarından oluşan tomar olduğu halde, ayakta ve Allah adına yapılır. Allah'ın ismen söylenmesi şart değildir, fakat sıfatlarından birisiyle de tanımlanabilir. Rabbinik yeminlerde ise elde Tevrat olmadığı gibi Allah'ın ismi de söylenmeyebilir. Sadece "yemin ediyorum ki..." diye başlar. Yemin, ya yemini edecek

---

[61] Tekvin, 21/27-33.
[62] Encyclopedia Judaica, c:12, Jerusalem, 1972-78, "Oath".
[63] Çıkış, 20/7; Yalan yere yemin için bkz: Levililer, 19/12.
[64] I.Samuel, 14/36-47.
[65] Yeşu, 6/26.
[66] II.Samuel, 21/1-2.
[67] Zekerya, 5/2-4.
[68] Daniel, 9/11.
[69] Encyclopedia Judaica, "Oath"md.

kimse tarafından ya da mahkeme tarafından söylenir ve şahıs “amin” der. Yeminlerin daima ibranice yapılması yönündeki kanun sonradan değiştirilerek şahitlik yapanın en iyi anladığı dilden yapılmasına izin verilmiştir. Yemin ettirilmeden önce mahkeme yemin edecek kişiye, yalan yemin durumundaki ilahi cezayı hatırlatır. Bu uyarı rabbinik yeminler için gerekmez.[70]

Pentatök, mişnaik ve rabbinik yeminlerin yaptırımları ve yaptırılmaları ise birbirlerinden farklıdır: Pentatök yemin etmesi gerekli olan kişi bunu reddederse malına haciz konur. Mişnaik veya rabbinik yemini reddeden kimsenin malına haciz konmaz, otuz gün süreyle aforoz ve lanet edilir hatta kamçılanmaya da maruz kalır. Davacı, davalının yemin teklifini kabul etmediği takdirde pentatök ve mişnaik yemine zorlanamaz, rabbinik yemine zorlanabilir. Pentatök yemin ancak karşı iddia olumlu olduğu zaman yaptırılır, mişnaik ve rabbinik yeminler ise iddia şüpheli ve kesin olmasa da yaptırılır. Dava konusunun sadece hususi ve taşınabilir mallar olması durumunda pentatök yemin yaptırılır. Hahamlarla ilgili veya taşınamaz malları ihtiva eden durumlarda ise rabbinik yemin yaptırılır.[71]

Talmud hukukundaki bu yeminlerden farklı olarak XV. Yüzyıldan başlamak üzere ortaçağ boyunca Hıristiyan mahkemelerinde şahitlik yapan Yahudilerden istenen bir yemin daha vardır: “Juramentum Judaeorum”. Bu yeminin temel öğelerini şöyle sıralamak mümkündür: Allah’a yapılan dini dua, Allah’ın gücünün her şeye yeter olduğu, Hıristiyanlık tarihinde görülen belirli mucizevi olayların sayılması ve yalan yere yeminden caydırıcı olabilecek nitelikte lanet ve beddualarn söylenmesi. Orta çağın hukuk kitaplarında bu yeminlerin ayrıntılarını bulmak mümkündür ki bunların çoğu insanı küçük düşüren uygulamalar ve hakaretlerden ibarettir. Mesela bir Yahudi yemin ederken ya dişi domuz postunun üstünde, ya yalınayak ayakta veya kanlı bir kuzu derisinin üzerinde durmak zorundadır. Silezya’nın kanunlarına (1422) göre ise üç ayaklı bir taburenin üzerinde dikilir. Her düşüşünde ceza öder ve dört defa düştüğünde ise davayı kaybeder. Verbo’ da (Macaristan-1517) yalınayak ayakta durması, yüzünü doğuya çevirerek yemin etmesi istenir. Bu durumlar henüz yakın zamanlarda geçerliliğini yitirmişlerdir.[72]

II.II. Hıristiyanlıkta Yemin

Hz. İsa’nın İncillerdeki ifadeleri yemini kayıtsız şartsız yasaklar niteliktedir.

O, ne yer üzerine, ne gök üzerine, ne Kudüs üzerine, ne de insanların kendi başları üzerine yemin etmemelerini, bunun yerine insanların “evet” veya “hayır” demelerini istemektedir.[73] Burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta “evet” ve “hayır” kelimelerinin dışındaki bir ifadenin şerden kaynaklan-

---

[70] A.g.md.
[71] The Jewish Encyclopeadia, c:9, “Oath”md.
[72] A.g.md.
[73] Matta, 5/33-37; Yakub, 5/12.

mış olabileceğidir. "Evet" ve "hayır"ın iki anlamı vardır; birincisi gerçeği söylemek, ikincisi diliyle söylediğini kalbiyle de tasdik etmek. Dilin söylediği ile kalpten geçen aynı olunca sözün doğruluğunu kuvvetlendirmek için başka hiçbir şeye ihtiyaç yoktur.[74]

Hz. İsa'nın bu çok kesin yemin yasaklayan ifadelerine rağmen, İncillerde yemin sözleri eksik değildir. Hatta dolaylı yoldan olsa bile bizzat Hz. İsa'nın kendisine de yemin ettirildiği görülmektedir: Hz. İsa yargılanmak üzere yakalandığında baş kahin ona "Hay olan Allah hakkı için sana yemin ettiririm, eğer Allah'ın oğlu Mesih isen bize söyle" dediğinde Hz. İsa "söylediğin gibidir"[75] diyerek baş kahinin yeminle ilgili sözlerini de içine alan bir tasdik ifadesi kullanmıştır. "Mektuplar"da da Aziz Pavlos'un yaptığı işlere hep Tanrı'yı şahit gösterdiği görülmektedir.[76] Yazarının kimliği tartışmalı olan "İbranilere Mektup" bölümünde, yeminsiz olmadığına dair ifadeler bulunmaktadır.[77] Hz. İsa'yı en yakından görüp tanıyan kişiler olan on iki havarilerden Yuhanna'nın yazmış olduğu "Vahiy" bölümünde de Allah'ın vekili olan bir meleğin yeminine rastlanmaktadır.[78]

Eski Ahit'teki durum yukarıda anlatıldığı gibi olmasına rağmen Erken Kilise döneminde yeminin yasallığı konusunda görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Kilise Babalarından bazıları yemin yasağını savunurken, bazıları da bilhassa Aziz Pavlos'un ifadelerine dayanarak Hz. İsa'nın yemin kullanılmasını tamamen yasaklamadığını savunmuşlardır. Bu görüşü savunanlara göre yeminin sadece saygısızca kullanılması veya değersiz kılınması reddedilmiştir.[79] Bazılarına göreyse yemin bir disiplin vasıtası sayılmıştır.[80]

Kötüye kullanıldığı gerekçesiyle erken dönemlerde pek hoş karşılanmayan yemin, zamanla Hıristiyanların hayatında önemli bir yer işgal etmeye başlamıştır. Ama yine de Tanrısal kanunun emretmediği her şeyi reddeden Vaudois'ler ve Taboriters'ler gibi yemin etmeyen bazı guruplar kalmıştır.[81]

Katolik kilisesi kendi yemin hukukunu (inanç yemini, susma yemini, mahkeme yemini gibi) belirlemek zorunda kalmış ve yeminin icrasından veya kötüye kullanılmasından dolayı doğabilecek günahları affetme yetkisinin kendi hususi imtiyazında olduğunu iddia etmiştir.[82] Yeminlerin geçerli olabilmesi için kurallar belirlemiştir. Yemini iptal hakkının kendisinde olduğunu iddia etmiştir. Kısacası yemin konusunda kendini tek yetkili ilan etmiştir.[83] Aynı zamanda

[74] La Byble de Jerusalem, Paris 1981, s.1421.
[75] Matta, 26/63-64.
[76] Romalılara, 1/10; Galatyalılara, 1/20; II. Korintoslulara,1/23; I.Selaniklilere, 2/5.
[77] İbranilere Mektup, 7/20; 6/16.
[78] Vahiy, 5/5-6.
[79] The Encyclopedia of Religion and Ethics, "Oath",md.
[80] Mensching, a.g.e., s.118.
[81] Mensching, a.g.e., s.194.
[82] Der Grosse Brockhaus, c:3 "Eid"md.
[83] The Encyclopeadia of Religion and Ethics, "Oath"md.

hiçbir resmi yeminin ilahi veya kilise hukuku anlamında yükümlendirilemeyeceğini de önemle vurgulamıştır. [84]

Reform, Batı Hıristiyanlığında birçok değişikliğe yol açmasına rağmen, yemin toplumdaki yerini muhafaza etmiştir. Hatta reformistler bile yemini bir tehlike olarak görmemişlerdir.[85] İnsanların en yüksek doğrulama aracı olarak kabul edilen yemin, reform sonrasında, askeriyeye, mahkemelere, parlamentoya varıncaya kadar hayatın her alanında yerini almıştır.

II.III. İslamda Yemin

Sözlüklerde "güç ve kuvvet", "sağ el", "kasem" anlamlarına gelen yemin kelimesinin, yemin etmek için kullanılmasının bir sebebi, insanların karşılıklı olarak anlaştıkları zaman birinin diğerinin sağ elini tutmasından kaynaklanıyor olabilir.[86] Başka bir sebep de sağ elin koruyuculuk görevi yapmasından dolayı, üzerine yemin edilen şeyin korunacağına olan inanç olabilir. [87] Yemin sadece teyit için değil, bazen de değer belirtmek için kullanılmıştır.[88]

İslamda yeminin meşruluğu Kur'an ayetleriyle sabittir. Kur'an'da Allah üç yerde peygamberimizden yemin etmesini istemiş[89], pek çok ayette de kendisi yemin etmiştir. Bilhassa Mekki ayetlerde sıkça kasem kullanılması, cahiliye döneminde Arapların yemini çok sık kullanıyor olmalarından kaynaklanıyor olabilir.[90] Allah'ın üzerine yemin ettiği güçler ise görülen ve görülmeyen bütün yaratıklardan, bütün şehadet ve gayb alemi varlıklarına; müfessirler tarafında melekler, yıldızlar, ruhlar ve rüzgarlar olarak yorumlanan birtakım güçlerden, atlar veya develer olarak yorumlanan ifadelere; zaman dilimlerine, yiyecek ve şehir isimlerine, aya ve güneşe değin oldukça büyük bir yelpazeyi kapsamaktadır.[91]

Fakat İslam fukahasına göre Allah her neye yemin etmiş olursa olsun; bu, insanların da aynı şeyler üzerine yemin etmesini meşru kılmaz. İnsanlar sadece Allah'ın isimleriyle veya onu kastetmek üzere sıfatlarını anlatan sözcüklerle yemin edebilirler. Allah'tan başkası adına yapılan yeminler kabul değildir. Arap alfabesinde yemin harfleri olarak kabul edilen "ba", "ta" ve "ya" harfleri Allah kelimesinin önüne getirilerek yemin edilebilir. İslam ulemasının kabul ettiği bir başka yemin ise Kur'an üzerine (cismine değil içinde yazılı olanlara)

---

[84] Der Grosse Brockhaus, "Eid"md.

[85] Die Religion in Geschichte und Gegenwort, "Eid"md.

[86] Vehbe Zuhayli, İslam Fıkhı Ansiklopedisi, (çev: A. Efe ve diğerleri) İstanbul 1994, c:4, s.199 ; İzahlı Mülteka el Ebhur Tercümesi, Musannif: İbrahimi Halebi, (çev: Mustafa Uysal), İstanbul 1973, c:2, s.215.

[87] İbrahim Canan, Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, Ankara 1993, c:16, s.285.

[88] İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, Ankara 1979, s.169.

[89] Yunus, 50; Sebe, 3; Tegabün, 67.

[90] Cerrahoğlu, a.g.e., s.169.

[91] Bunlarla ilgili olarak bkz: Hakka, 38-43; Mürselat, 1-6; Naziat, 1-5; Adiyat, 1-5; Zariyat, 1-4; Saffat, 1-4; Beled, 1; Tin, 1-5; Duha, 1, 2; Fecr, 1-4; Tekvir, 15, 16, 17, 18; Müddessir, 32, 33; Leyl, 1, 2; Şems, 1-7; Tarık, 1; Büruc, 1-3; Kıyamet, 1; Kalem, 1; Asr, 1.

edilen yemindir.[92] Arapça'daki şart harflerinden birini kullanarak, şart ve cezanın da söylenmesiyle gerçekleştirilen yeminler de geçerli sayılmıştır.[93]

İslam'da yeminler Gamus Yemini, Lağv Yemini ve Mün'akid Yemini olmak üzere üç çeşittir. "Daldıran" anlamına gelen gamus kelimesiyle ifade edilen yemin, kasten yalan söyleyerek yemin eden kişiyi günaha daldırdığı için Gamus Yemini olarak tanımlanır.[94] Allah adı hiçe sayıldığından büyük günahlardandır.[95] Bu yemini eden kişi birkaç günah birden işlemektedir: Hem yalan söylemekte hem başkasının hakkına tecavüz etmekte hem de Allah'ın adını menfaat elde etmek için kullanmaktadır.[96] Yanlışlıkla veya bir şeyin doğru olduğu zannedilerek, yemin kastı olmadan, alışkanlıkla ağızdan çıkıveren yemine "Lağv Yemini" denir. Bu yeminlerden dolayı Kur'an-ı Kerim insanın sorumlu tutulmayacağını bildirmektedir.[97]

Gelecekteki bir şeyi yapmak ya da yapmamak üzere edilen yemine ise "Münakid Yemin" denir. Mutlaka yerine getirilmesi gerekir, pişman olunduğu takdirde yemin bozulup keffaret verilir.[98] Bu yeminin keffareti Kur'anı Kerim'de yemin eden kişinin ailesine yedirdiği ve giydirdiği ortalama miktar kadar on fakiri yedirip doyurmak veya giydirmek veya bir köleyi hürriyetine kavuşturmak olarak belirlenmiştir. Bunları da yapamayan kimsenin üç gün oruç tutması gerekmektedir.[99] Ayetin devamında "yeminlerinizi koruyun" ifadesinden keffareti verilebilen yeminin geleceğe yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Gamus yemini büyük günahlardan olduğu için keffareti yoktur. Lağv yemininden de Allah sorumlu tutmamaktadır.[100]

İslam'da yeminler konusunda hassasiyet gösterilmesi gereken bir husus, yeminlerin hayırlı işlere engel olacak şekilde kullanılmamalarıdır. Kur'anı Kerim insanları bu konu hakkında uyararak,[101] servet sahibi olanların kırgınlık veya kızgınlıkla bir şey vermemek üzere yemin etmemelerini, bağışlayıcı ve hoşgörülü olmalarını istemektedir.[102] Hz. Muhammet de yemin edildikten sonra, aksini yapmanın daha hayırlı olduğunu gören kimsenin, keffaretini vererek yeminini bozmasını söylemiştir.[103] Hz. Muhamed'in kendisinin de yemin ettikten sonra,

---

[92] İbni Abidin, Reddü'l Muhtar Ale'd-dürrü'l Muhtar, (çev: Ahmet Davudoğlu), İstanbul 1983, c:7, s.510-515.

[93] Zuhayli, a.g.e. c:4, s. 212-227.

[94] Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1988, c:1, s.391.

[95] Abdurrahman Ceziri, Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı, (çev: Mehmet Keskin), İstanbul 1990, c:3, s.1144.

[96] Ömer Nasuhi Bilmen, Hukuki İslamiye ve Istılahatı Fıkhiye Kamusu, İstanbul 1970, c: 8, s. 189.

[97] Maide, 89.

[98] Ceziri, a.g.e., c:3, s. 1144.

[99] Maide, 89.

[100] Ceziri, a.g.e., c:3, s.1172-78.

[101] Bakara, 224.

[102] Nur, 22.

[103] Buhari, Eyman, 1; Hums, 15; Keffarat, 10.

işin aksinin daha hayırlı olacağına hükmedip, keffaretle yeminini bozduğuna dair rivayetler bulunmaktadır.[104] Ayrıca bir kızgınlık anında hanımlarına yaklaşmamak üzere yemin eden Hz Muhammed, Allah tarafından, helal olan şeyleri yasaklamaması, keffaret verip yeminini bozması hususunda uyarılmıştır.[105]

İslamda yalan yere yemin etmek, büyük günahlardan olup, keffareti yoktur, tövbe etmesi gerekir. Kur'an-ı Kerim'de yalan yere yemin edenlerin bilhassa münafıklar olduğuna dikkat çekilerek, bunların; yeminlerini kalkan yaparak insanları aldatmaya çalıştıkları bildirilmekte[106] kıyamet günü Allah'ın onlarla konuşmayacağı, yüzlerine bakmayacağı ve onları yüceltmeyeceği, onlar için acı bir azap olduğu vurgulanmaktadır.[107] Ayrıca Hz. Muhammed'e gelip kendisiyle savaşa gideceklerine dair yemin eden münafıkların da yemin etmeyip, sadece itaat etmeleri istenmektedir.[108]

Yeminin sık kullanılması ise hoş karşılanmamıştır. Hz. Muhammed, doğru bile olsa, bilhassa tüccarların bu konuda titiz davranmalarını istemiş, yeminin sürümü artırsa da daha sonra kazancı ve bereketi yok edeceğini bildirmiştir.[109] Kur'an-ı Kerimde de peygamberimiz çok sık yemin eden insanlara uymaması konusunda uyarılmıştır.[110]

II. IV. Üç İlahi Dindeki Yeminin Mukayesesi

Gerek ifadeyi kuvvetlendirmesi açısından, gerekse gerçeğin ortaya çıkmasındaki rolü sebebiyle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerinde yemin kullanılagelmiştir. Allah'ın, peygamberlerin, meleklerin ve insanların yemin ettiklerini bu dinlerin kutsal kitapları haber vermektedir. Allah adıyla yapılan yemin üç dinde de mevcutken, Yahudilikte peygamberlerin, kralların ve hayvanların adıyla yapılan yeminlere de rastlanmaktadır. Yeni Ahit'de Hz. İsa'nın yemin yasağıyla çelişen, Allah'ın ve meleklerin yemin ettiğine dair ifadeler yer almaktadır. Yeri, göğü, denizi ve buralarda bulunanları yaratana bir melek tarafından yemin edilmektedir. Allah'ın da kendinden daha büyüğü olmadığı için kendi üzerine yemin ettiği söylenmektedir.

Özellikle lanet ve beddua ihtiva eden ve sihirsel gücü olduğuna inanılan Yahudi yeminleri törensel bir özellik arz etmektedir. Lanet yeminlerinde lanetin ifadesi olan hareketler de yapılmaktadır. Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki yeminlerde sözle birlikte güç, kuvvet ifade eden sağ el kullanılmaktadır (Hıristiyan kutsal kitabında melek yemin ederken sağ elini göğe kaldırır). İslam'da ise yemin sadece sözdür.

---

[104] Buhari, Eyman 1,4, 18; Keffarat, 9,10; Zebaih 26.
[105] Tahrim, 1-2; Maide, 87-88.
[106] Münafikun, 2.
[107] Ali İmran, 77.
[108] Nur, 53.
[109] Müslim, Müsakat, 133; Müsabat, 131; Nesai, Buyü, 5; İbni Mace, Ticarat, 30; Buhari, Buyü, 26.
[110] Kalem, 10.

Allah'ın yemin etmesi hususu üç dinde de ortaktır. Yahudilikte Allah yemin ederken sağ elini havaya kaldırmış, kendi ismine, kuvvetine, Hz. Yakup'un azamet ve saltanatına, Hıristiyanlıkta da sadece kendi üzerine yemin etmiştir. İslam'da ise Allah şahadet ve gayb aleminin varlıkları, güneş, ay, zamanın dilimleri gibi pek çok değişik şey üzerine yemin etmiştir.

Yalan ve yanlış yeminler yasaklanmıştır. Eski Ahit'de böyle davrananlara karşı kıtlık, ölüm ve İlahi rahmetten men gibi Allah'ın dilediği cezayı tatbik edeceği, önceki olaylar örnek gösterilerek haber verilir. Kur'an'da ise böyle yeminler için hemen tövbe edilmesi gerektiği, ahırette bu şekilde yemin eden insanlar için büyük bir azap olduğu bildirilmektedir.

Eski Ahit'de yemin kefaretinden, bir olayı bilip de kendinden şahitlik etmesi istenen kişinin gerçeği saklaması durumunda bahsedilmektedir. Böyle davranan kişi pişman olduğu zaman sosyal statüsüne ve ekonomik durumuna göre koyun, kuzu, keçi, iki güvercin(kumru da olabilir) kurban etmeli veya bir miktar un sunmalıdır. Yeni Ahit'de Hz.İsa'nın yemin yasaklayan ifadelerinden dolayı olsa gerek, bu hususta bir hükme rastlanmaz. İlk zamanlarda bu yasağa uyan Hıristiyanlar da zaman içinde yemin kullanmaya başlayınca kilise buna bir çözüm bulmak zorunda kalmış ve bu konuda tek yetkilinin kendisi olduğunu ilan etmiştir. Kilise duruma göre dilediği maddi ve manevi cezayı verebilir veya affedebilir. Kur'an-ı Kerim'de ise sadece münakid yeminler için keffaret gereklidir. Bunlar da, fakirleri doyurmak, giydirmek, köle azat etmek veya oruç tutmaktır.

III. İlahi Dinlerde Keffaret

III.I. Yahudilikte Keffaret

Kelime anlamı "bir araya getirmek" olan keffaret, dini olarak bir günahın cezasını ödemek ve Tanrı'yla insanın uzlaşması anlamlarına gelmektedir. Keffaret için kulanılan anahtar sözcük İbranice "kappér" kelimesi ve türevleridir. Etimolojik olarak suç objsini çevreleyip gizleyen ve uzlaşmayı engelleyen faktörleri ortadan kaldıran anlamına gelmektedir.[111]

Eski Ahit'de en önemli ve temel keffaret vasıtası olarak dini ayin ve törenlerle icra edilen ve insanı günah ve kirliliklerden arındıran kurban fenomeni görülmektedir. Tevrat'da her gün suç kurbanı olmak üzere genç bir boğanın takdim edilmesi istenmektedir.[112] Fakat bu kurban törenleri keffaretin sadece görünüşteki şeklidir, gerçekten etkili olabilmesi için öncelikle insanın kendini arındırması gerekmektedir.[113]

Kurbandan başka oruç, sadaka, ızdırap çekmek, para, un, dua ve ölüm de Eski Ahit'de keffaret vasıtaları olarak zikredilmektedir. Kurban'ın en önemli

[111] John L. McKenzie, S.J., Dictionary of the Bible, New York 1965, s:69.
[112] Çıkış, 29/36.
[113] Encyclopeadia Judaica, c:3, "Atonement"md.

keffaret vasıtası olmasının sebebi ise hayatın kanda olduğu inancıdır ve esas keffaret eden kandır.[114]

Yahudilik'de kurbanlar çeşitlilik arzetmektedir. Keffaret olarak sunulan kurbanların başında günah kurbanı(hatta't) ile hata-suç kurbanı(asham) gelmektedir.

Günah kurbanı bir şahsın veya tüm cemaatin bir mitzvayı (emri) ihlal etmesi üzerine uygulanırdı. Şayet mitzvanın ihlalinde kasıt varsa kurbanın yanısıra "karet" (toplumdan uzaklaştırma) cezası da uygulanırdı.[115] Günah kurbanını sunan kişilerin içinde bulundukları şartlar ve sosyal statüleriyle, sundukları kurbanlar arasında bir ilişki mevcuttu: Yüksek din adamı sınıfından birisi ancak boğa sunabilirken,[116] yönetici (nasi) sınıfından birisi erkek keçi[117], halktan biri ise dişi keçi veya kuzu[118] kurban edebilmekteydi. Eğer bu sıradan vatandaş fakirse, iki kumru veya iki güvercin yavrusu[119] sunmasına izin verilmişti. Bunları da sunamayacak kadar fakir ise az miktarda un takdim edebilirdi[120].

Hayvanın veya sununun cinsinden öte, ayrıca takdim edilirken uyulması gereken başka kurallar da vardı. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Kurbanın kesileceği yer ve dönülmesi gereken yön[121], akan kanların nerelere sürüleceği veya döküleceği[122], iç organların hangilerinin yakılacağı[123] veya hayvanın tamamının yakılıp yakılmayacağı, ayrıca nerede yakılacağı[124], kurban sahibinin yapması gereken davranışlar[125] ve hahamın uyması gerekenler gibi... Şayet günah kurbanı (hayvan veya kuş) baş hahamın veya tüm cemaatin suçuna keffaret olarak sunuluyorsa Mabet dışında yakılırdı, bunun dışındaki durumlarda etler kahinler tarafından yenirdi.[126]

Yahudi bayramlarından olan passoverde, şavotta, roş ha-şanada, yom kipurda (keffaret günü) ve sukotta da günah sunusu olarak birer erkek keçi sunulurdu.[127]

Keffaret olarak sunulan bir diğer kurban çeşidi ise kişilerin yapmaları gereken bir şeyi yapmadıkları zaman ceza olarak beşte bir fazlasıyla suç sunusu olarak getirmek zorunda oldukları bir çeşit günah sunusuydu. Mesela birisine

---

[114] Levililer, 17/11.
[115] Yusuf Besalel, Yahudilik Ansiklopedisi, İstanbul 2001, c:2, s.341.
[116] Levililer, 4/3.
[117] Levililer, 4/22-23.
[118] Levililer, 4/27,28,32 ve Sayılar, 15/27.
[119] Levililer, 5/7.
[120] Levililer, 5/11-13.
[121] Levililer, 1/11.
[122] Levililer, 4/5-7, 16-18; 5/9.
[123] Levililer, 4/4-10.
[124] Levililer, 4/11, 12, 21.
[125] Levililer, 4/4, 24, 29.
[126] Besalel, a.g.e., c:2, s.341.
[127] Bkz: Sayılar, 28/22-24, 30; 29/5, 11, 16, 19.

borçlu olduğu halde borcu olmadığına dair yalan yere yemin eden kimse, borcunu beşte bir fazlasıyla ödemeli ve ayrıca bir de koç kurban etmeliydi[128]. Kutsal mabedin eşyalarından haksız olarak yararlanan kişi de, bedelini beşte bir fazlasıyla ödeyerek kurbanını da sunmalıydı.[129] Şayet birisi "kutsal şeyler"i kaidelere uygunsuz olarak yemişse (kahinin misafiri olabilir) beşte bir fazlasıyla onu kahine geri ödemeliydi.[130]

Suç sunuları genellikle koç idi, bazen koyun da olabilmekteydi. Şahıs fakir ise kumru veya güvercin de sunabilmekte idi. İşlenen suça göre kurbanlıkların türü, cinsiyetleri, yaşları ve nasıl takdim edilecekleri Tevrat'ta ayrıntılarıyla anlatılmıştır.

Nişanlı bir köle kızı baştan çıkarma durumunda,[131] bir nazirin (adak adamış kişi) inziva süresi içerisinde ölüyle temasta bulunup kirlenmesi halinde,[132] cüzzam hastalığına yakalanmış birisinin dini açıdan temizlendiğine karar verildiğinde[133] ve dini emirlere uygun hareket edilip edilmediği hususunda kuşkuya düşüldüğünde de[134] suç takdimesi sunmak gerekirdi.

Kutsal Mabedin M.Ö.586'da Babilliler tarafından yıkılmasıyla birlikte kurban ibadeti kesintiye uğramış, sürgündeki Yahudiler kurbanın yerini alabilecek başka bedeller aramaya başlamışlardır. Bilhassa bu dönemde ibadetin anlam ve önemi artmış, oruç kurbanın yerini almıştır. Dua, tövbe, sadaka vermek ve ızdırap çekmek de keffaret vasıtaları sayılmaya başlanmış, sürgünde çekilen acı ise en etkili keffaret olarak kabul edilmiştir. Mabedin ikinci yıkımından sonra ise kanlı kurban olayı tamamıyla sona ermiştir.

Yahudiler için Tanah kadar önemli olan Tamud'a göreyse keffaret fikrinin temelinde insanın Tanrı ile olan ilişkisinin baştan başa yenilenmesi fikri yatmaktadır. Kırılan bir bardağın tekrar eritilerek yeni bir şekil alması gibi günahkar birisi de tövbe ile yeniden tertemiz olup, bir çocuk saflığına kavuşabilir.[135]

Talmud yazarları keffaretin hem Tanrıyla hem de insanla ilgili olduğunu söylemişlerdir. Bağışlanma, ancak Tanrıdaki ilahi sevgi ve rahmet ile, insandaki pişmanlık, yanlışı düzeltme arzusu ve tövbe olursa gerçekleşebilir. Bunun için insan diliyle günahını itiraf etmelidir; değilse kurbanlar boşa gitmiş olacaktır. Dil ile itiraf etmenin önemi ise, sadece vicdan azabını ihtiva etmeyip, düzelmek için kararlılığı ve samimi bir çabayı gerektirmesinden kaynaklanmaktadır.[136]

---

[128] Levililer, 6/1-7.
[129] Levililer, 5/15-17.
[130] Levililer, 22/14.
[131] Levililer, 19/20-22.
[132] Sayılar, 6/9-12.
[133] Levililer, 14/12-18.
[134] Levililer, 6/1-7.
[135] The Jewish Encyclopeadia, c:2 "Atonement"md.
[136] The Encyclopeadia of Religion, c:1, "Atonement"md.

Rabbi Yishmael (M.S.II.YY) tarafından öğretilen Musevi doktrinine göreyse, suçun muhtevasına göre bazen insanlar pişmanlık duyduklarında bile affedilebilirler. Suç ağırlaştıkça pişmanlık yetmez; ancak cezayı erteleyebilir ve keffaret gününde affedilebilirler. Daha da ağırlaştıkça keffaret günü de yetmez ve belki de ancak ölüm keffaret olabilir.[137]

Yahudiliğin inanç esaslarını düzenleyen Moşe ben Meymun'a (1133-1204) göreyse insanlar hem kendileri hem de yakınları için bağışlanma dileyebilirler. Birisinin günah itirafında ve pişmanlığında samimi olup olmadığının anlaşılması ise o suçu tekrarlayabilecek şartların oluşması durumunda kişinin tavrına bağlıdır. Kişi gerçekten pişmanlık duymuşsa aynı hataları tekrarlamayacaktır ve bu, pişmanlığın samimi göstergesidir. Ölüm anında duyulan pişmanlıklar da geçerlidir, tövbe edenin günahları affolunur. Bu esnada hahamın kişiye yardımcı olması gerekir.[138]

Yine Talmuda göre; eğer söz konusu olan pişmanlık başkalarına ızdırap ve acı vermekle kalmayıp aynı zamanda maddi bir zararı da ihtiva ediyorsa, karşı tarafın zararı tazmin edildikten sonra, günah itirafıyla birlikte af dilenmelidir. Ölüm döşeğine gelmeden bunların yapılması gerekir; zira o anki pişmanlık önemli olsa da arzu edilen durum değildir. Günah itirafı her zaman yapılabilmesine rağmen en makbul olduğu zaman Yahudi yeni yılının başlangıcından (1 Tişri) keffaret gününe kadar olan süredir. Oruç, sadakalar, Tora'yı okumak ve mutlak itaat de insanı affettirebilir ama yine de mağfiretin bütün halleri Tanrı'nın inayetine bağlıdır. Vaftizden Yahudilikte nadiren keffaret vasıtası olarak bahsedilir. Keffaret gününden önceki günlerde vücuda yapılan eziyetlerden sonra kippur arefesinde banyo yapmak gelenek haline gelmiştir. Keffaret gününe güvenerek bile bile günah işleyenler ise affedilmeyeceklerdir.[139]

Yahudi takvimine göre yedinci ay olan Tişrinin onuncu gününe denk düşen[140], aynı zamanda yıllık oruç günü de olan keffaret günü ise, Yahudilerin en önemli dinsel bayramıdır. Bu günde günahların keffaretleri ödenerek Tanrıyla barışılır.[141]

Kendine özgü kuralları ve yasakları olan Kipur günü, güneş batımından önce başlayıp ertesi gün yıldızların görünmesinden sonra sona erer. Yaklaşık yirmibeş saat süren bir oruç tutulur. Ne ticari ne herhangi bir iş yapılmaz, çalışılmaz, karı-koca ilişkisinde bulunulmaz, yıkanılmaz, deri elbise ve ayakkabılar giyilmez.[142]

Kutsal Mabet yıkılmadan önceki zamanlarda baş kahin sadece Kipur gününde "kutsalların kutsalı" (sadece baş kahinin ve ancak yılda bir kez girebildi-

---

137 A.g.md.
138 The Encyclopeadia Religion and Ethics, c:5, "Atonement"md.
139 A.g.md.
140 Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s.399.
141 Levililer, 23/26-27.
142 Suzan Alalu ve diğerleri, Yahudilikte Kavram ve Değerler, İstanbul 1996, s.45.

ği yer) bölümüne girip buradaki özel ayin ve ibadetini tamamlayıp, tüm Yahudi milletinin günahları için adadığı bir keçiyi çöle göndererek halkın günahlarını çöle sürmüş olurmuş. Mabedin yıkılmasıyla birlikte kurban ibadetleri sona erdiği için bu törenin yerini "Kaparot" denen adet almıştır. Günümüzde de geçerliğini sürdüren bu adete göre bir tavuk veya horoz, simgelediği kişinin başı üzerinde üç kez döndürdükten sonra kesilip, eti fakirlere verilmektedir.[143]

III. II. Hıristiyanlıkta Keffaret

Keffaret, Hıristiyan ilahiyatındaki yaygın kullanım şekliyle, insanlığın asli günahı için (Hz. Adem ile Havva'nın cennette Allah'ın emrine aykırı davranışlarından doğan ve bütün insanlığa sirayet ettiğine inanılan günah) İsa'nın kendini feda etmesidir.[144] Günahı, bir gurup ya da bireye iletebilecek bir bulaşma veya bozulma olarak tasavvur eden bu anlayış, günahın cezayı hak eden kişisel suç anlayışından çok daha eskidir.[145]

Katolikliğe göre her insanın doğuştan getirmiş olduğu asli günahtan başka bir de sonradan kazanılan fiili günahlar, Ruhülkudüs'e karşı işlenen günahlar, ölümcül günahlar ve küçük günahlar vardır. Fiili günahların en büyükleri şunlardır: Kibir, cimrilik, şehvet düşkünlüğü, haset, fazla oburluk (sarhoşluk ve uyuşturucu alışkanlığı dahil), öfke ve tembellik. İnsanın kalbini karartarak tövbeden alıkoyacak hale getiren ve Ruhülkudüs'e karşı işlenen günahlar; ümitsizlik, haset, ucüb, kötülükte ısrar etmek, son tövbeyi yapmamak ve ilahi hakikati kabul etmemektir. Ölümcül günahlar kasten yapıldıkları için ebedi azabı hak ederler ve ruhu öldürürler. Gaflet ve yanılma ile yapılan küçük günahlar ise ruhu lütuftan mahrum etmezler.[146]

Hıristiyanlar, sonradan kazanılan bu günahların, gerekli şartların yerine getirilmesiyle hepsinin affedileceğine inanırlar.[147] Günahlar öncelikle Tanrı tarafından veya O'nun adına kilise tarafından affedilmektedir. Fakat bağışlanma, dünyevi ceza ve keffaretleri ortadan kaldırmamaktadır. [148]

Hıristiyanlıkta kilisenin günah bağışlama yetkisine gelince; bu Yeni Ahid'deki bazı ifadelere dayandırılmaktadır. Matta İnciline göre Hz. İsa'nın kendisi günahları bağışlamış ve bu yetkiyi havarilere de tanımıştır.[149] Yuhanna İnciline göre de çarmıh olayından sonra dirilip havarilerinin arasına karıştığında bu yetkiyi onlara vermiştir.[150] Havarilerin halefleri olarak kabul edilen papazlar

---

[143] A.g.e., s.46.
[144] The Oxford Dictionary of The Christian Churc, (Editör: F.L.Cross), Oxford 1989, s.104.
[145] Encyclopedia Americana, c:2, Danbury, 1978, "Atonement"md.
[146] Suat Yıldırım, Mevcut Kaynaklara göre Hıristiyanlık, Ankara 1988, s.147.
[147] Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara 1988, s.160.
[148] İslam Ansiklopedisi (T.D.V.Yay), c:11, İstanbul, 1995, "Endüljans"md.
[149] Matta,16/19; 18/18.
[150] Yuhanna, 20/22,23.

da yine Eski Ahid'e dayanarak bu yetkinin kendilerine geçtiğine inanmaktadırlar.[151] Böylece günah bağışlama konusundaki tek yetkili kilise olmuştur.

Hıristiyanlıkta kişi ne kadar günahkar olursa olsun, pişmanlık duyup tövbe ve itirafta bulunduğunda günahları bağışlanır.[152] Eğer kişinin pişmanlığı Allah sevgisiyle ve çok içtense, daha günahı affetme açıklamasından önce bile kişinin günahı affedilir. Ama yine de pişmanlığın daha az olarak hissedilmesi "tövbe" ayininin geçerli olmasına engel değildir, hatta Tanrı'nın cezalandırmasından korkmak bile yeterlidir.[153]

Hıristiyanlığın ilk yıllarında insanın o ana kadarki günahkar hayat tarzını değiştirip, Hz. İsa'nın gösterdiği kutsal yola yönelerek manevi yenileşmesi olarak kabul edilen keffaret kavramı, cemiyet hayatının gelişmesiyle birlikte değişikliğe uğramıştır. Vaftize bağlı keffaret ile vaftizden sonra düşülen büyük günahların keffareti (buna ikinci keffaret denilmekteydi) arasında ayırım yapılmaya başlanmıştır. Böyle büyük günahlara düşenler cemiyetten tecrit edilmişler ve ancak cemiyet huzurunda belgelenen gerçek bir pişmanlık bunlara keffaret olabilmiştir. Böyle kişilerden pişmanlık ve günah itirafıyla beraber çoğu zaman iman ikrarı, oruç, sadaka, hatta kanla vaftiz (şehit olma) gibi ilave şeyler de talep edilmiştir. Birçok kişinin ismen takibe uğrayıp, dinden çıktığı dönemlerde kilise toplulukları tarafından yürütülen belirli keffaret menzilleri oluşturulmuştur.[154] Böylece kilise cemiyetinden çıkarılma, ağır keffaret eylemleri koyma ve keffaret eylemleri tamamlandıktan sonra yeniden kabul etme şeklinde kamuya açık bir tövbe disiplini ortaya çıkmıştır.[155]

İkinci asrın sonlarına gelindiğinde Hıristiyanların hayatında mühim bir yer tutmaya başlayan bu nizam, henüz dini mefhumların tam olarak oluşmamasıyla birlikte yine de büyük bir tören haline gelmiştir.[156] Orta çağın başlarına gelindiğinde ise kamuya açık keffaretin yerini ferdi keffaret almış, suçu anlatma (günah itirafı) önem kazanmış, XI. Yüzyıla gelindiğinde ise ilk endüljans uygulamaları başlamıştır. Önceleri uygulanan ağır keffaret fiilllerinin yerini daha basit (ibadet gibi) şeyler almıştır.[157]

Hıristiyanlıkta sadece Katolikliğe has bir uygulama olan Endüljans, Tanrı tarafından affedilen günahların dünyevi cezalarının kilise tarafında kısmen veya tamamen bağışlanmasını ifade eder.[158] Tam endüljans bütün küçük günahlara kısmi endüljans ise bir kısmına keffaret olur.[159] Ölüler adına dahi alınabilen

---

[151] I.Korintoslulara, 4/1.
[152] Tümer-Küçük, a g.e., s.160.
[153] Der Grosse Brockhaus, "Busse"md.
[154] Brochaus Konverlations-Lerikon c:2, Berlin 1898, "Busse"md.
[155] Der Grosse Brockhaus, a.g.md.
[156] Yıldırım, a.g.e., s.69.
[157] Der Grosse Brockhaus, a.g.md.
[158] Albert M. Besnard, "Katolik Mezhebi" (çev: M. Aydın), Hıristiyan İlahiyatı, (Editör: M. Aydın) Konya, ts., s. 149.
[159] Yıldırım, a.g.e., s. 148.

endüljans zamanla ticaret metaı haline gelmiş, papalara ait yetkiler bazı suistimallere neden olmuş, yolsuzluklar II. Joule (1503-1513) zamanında zirveye ulaşmıştır. Skandal boyutlara ulaşan endüljans olayı pek çok Hıristiya'nın isyanına ve protestosuna sebep olmuştur. İşte bu isyancılardan biri aynı zamanda Protestanlığında kurucusu olan Martin Luther'in "tövbe" kabul etmeyen görüşlerine karşın Vatikan da tanrısal inayetle hür iradenin ilişkisine dikkat çekmiştir.[160]

Hıristiyanlık'ta keffaret vasıtası olan bir başka ayin "Kutsal Sofra", "Ekmek Şarap Ayini", "Komünyon" da denilen Evharistiyadır. Yeni ahitte de günahların affı için baş kahinler tarafından Tanrı'ya kurbanlar ve takdimeler sunulması istenmiştir.[161] Fakat Hz. İsa kendisini göz yaşları, dualar ve yakarışlarla kendini Allah'a takdim ettiğinden, kendisine itaat edenlerin hepsi için kurtuluş sebebi olmuştur. Böylece İsa Mesih'in bedeninin bir kerede takdim olunmasıyla kurbanlar ve takdimeler sona ermiştir. Artık Hıristiyanlıkta kanı kurban olayı yoktur, kansız kurban olayı (Evharistiya) vardır. İşte Hıristiyanlar Hz. İsa'nın haçta gerilmesini anmak ve devam ettirmek için Ekmek Şarap Ayini'ni uygularlar. Bu sırrı layık surette kabul edebilmek için, ayinden önce tövbe ve günah itirafında bulunulmalıdır; bu kanın şifa veren kuvveti günahların lekelerini yıkayıp insanın ruhunu tasfiye etmektedir.[162]

III.III. İslamda Keffaret

"Örtmek" anlamındaki kefer sözcüğünden türetilen günahı örttüğüne ve ortadan kaldırdığına inanıldığından dolayı bu adı alan keffaret kelimesi Allah'ın, kulların kusurlarını affetmek için sunmuş olduğu bir kolaylıktır.[163]

İslam fukahası tarafından hakkında açık ve kesin delil bulunan konulardaki keffaretlerin tür ve miktarları belirlenmiştir. Bunlar; yemin, zıhar, katl, tıraş ve oruç keffaretleri olmak üzere beş çeşittir. Ayıca Hz. Muhammed tarafından büyük günahlardan kaçınmanın küçük günahlara, beş vakit namaz ile Cuma Namazı'nın ve Ramazan Orucunun da arada işlenen küçük günahlara keffaret olacağı bildirilmiştir.[164]

Bir cahiliye adeti olan ve İslam'dan önce boşama sebebi sayılan zıhar, erkeğin hanımına "Sen benim için anamın sırtı gibisin" demesinden ibaretti. Gelen bir ayetle bu boşanma türü ortadan kaldırılmış fakat bir çeşit perhiz yemini olan zıhar için keffaret verilmesi emredilmiştir.[165] Erkeklere hitap eden bu ayette hanımlarının, kendilerinin anaları olmadıkları, bu çeşit sözlerin yalan ve

---

[160] Francis Dvornik, Konsiller Tarihi- İznikten II.Vatikan'a, (çev:M Aydın), Ankara 1990, s. 64.
[161] İbranilere, 5/1-3.
[162] Anne Marie Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara 1955, s. 125.
[163] Zuhayli, a.g.e., c:4, s.306.
[164] Ebu Davud, Salat 235; Buhari, Mevakit, 6; Müslim, Mesacid, 282; Tirmizi, Emsal, 5; Nesai, Salat, 7.
[165] Mücadele, 3-4.

çirkin olduğu vurgulanmakta, keffaret vererek sözlerinden dönmeleri için fırsat tanınmaktadır. Böyle bir durum için keffaret bedeli ise (hanımına yaklaşmadan önce) bir köle azat, köle bulamazsa ara vermeden iki ay oruç tutmak, buna gücü yetmiyorsa altmış fakiri doyurmaktır.

Adam öldürme keffaretine gelince; en büyük günahlardan sayılan kasten adam öldürmenin keffareti yoktur. Bunu yapan insanların ebedi olarak cehennemde kalacakları bildirilmiştir.[166] Keffarete konu olan öldürme fiili yanlışlıkla veya kazara adam öldürmedir. Bu durumda bir köle azat edilir ve kul hakkı olarak da diyet ödenir. Bunlar için gücü yetmeyenler aralıksız iki ay oruç tutmalıdırlar.[167] Haksız olarak öldürülme, sakat bırakılma ve yaralanma halinde ceza veya kan bedeli olarak mal veya para üzerinden ödenen diyet uygulamaları konusunda Hz. Muhammet ve dört halife devrine ilişkin farklı rivayetler bulunmaktadır.

Keffareti Kur'an ayetleri ile belirlenen bir diğer konuda tıraş meselesidir. İhrama girmiş hacıların uyması gereken kurallardan biride başlarını tıraş etmemeleridir. Ayete göre ihramlıların hastalık gibi bir sebeple tıraş olmaları halinde fidye olarak ya üç gün oruç tutmaları, ya sadaka vermeleri, ya da kurban kesmeleri gerekmektedir. Verilecek sadak konusunda da yine Hz. Peygamberden rivayet edilen farklı hadisler bulunmaktadır.[168]

Ramazan ayında bilerek ve isteyerek orucunu bozan kişi için önerilen keffaret, peygamber efendimizin hadislerine göre öncelikle köle azat etmek, buna güç yetmiyorsa aralıksız iki ay oruç tutmak, buna da güç yetmiyorsa altmış fakiri sabah akşam doyurmaktır.[169]

Yemin keffareti ise, daha önce bahsedildiği üzere ya on fakiri yedirmek veya giydirmek, ya bir köle azat etmek, yahut üç gün oruç tutmaktır.

III. IV. Üç İlahi Dindeki Keffaretlerin Mukayesesi

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'deki keffaretin anlamı farklılık arz etmektedir. Yahudiliğin bir ahit dini olmasından, Yahudilerin seçilmiş, imtiyazlı bir millet olduklarına inanmalarından kaynaklanan durum keffaretle alakalı durumlarda kendini hissettirmektedir. Keffaretin Yahudilikteki anlamı günah işleyerek saf ve temiz hali bozulan insanın, Tanrı ile yeniden beraber olabilmesi için, günah işlemeden önceki haline dönmesidir. İnsanlar ferdi olarak günah işledikleri gibi toplu olarak da günah işleyebilirler. Bu günahların getirdiği kirlilikten arınmanın en etkili yolu ise keffaret kurbanlarıdır. Bu kurbanlar günlük olduğu gibi yıllık da olur. Yahudi takviminin Tişri onuncu günü keffaret günüdür ki bütün Yahudiler tarafından Tanrı ile yeniden barışmak için kutlanır. Kurban, Kudüs'deki Süleyman mabedinde kesilmelidir. Fakat M.S. 70'de ma-

[166] Nisa, 93.
[167] Nisa, 92.
[168] Buhari, Keffarat, 1; Müslim, Hac, 80-84; Ebu Davut, Menasik, 42.
[169] Buhari, Savm, 31; Müslim Sıyam, 14.

bet yıkıldığından beri Yahudiler kurban kesememektedirler. O zamandan beri kurbanların yerini oruç, dua, sadaka, tövbe, ıstırap, sürgün gibi fiiller almıştır. İslamdaki gibi keffaretler net olarak belli değildir. Her türlü günaha girme, hastalıktan, pislikten ve benzeri durumlardan keffaret ile kurtulmak mümkündür.

Hristiyanlık'da, Yahudilik ve İslamiyet'de olmayan "asli suç" inancından dolayı daha farklı bir keffaret anlayışı sergilenir. Asli suç inancına göre her doğan insan Hz. Adem ile Hz. Havva'nın işledikleri günahtan dolayı günahkardır ve Tanrı küsmüştür. İnsanlığın günahı için Hz. İsa çarmıhta gerilerek kendini feda etmiş ve bunun sonucu Tanrı ile barış sağlanmıştır. İşte bundan dolayı Hristiyanlık'da keffaret denilince Hz.İsa'nın ölümü anlaşılmaktadır. Ayrıca vaftizin de asli suça keffaret olduğuna inanılır, fakat bunlar insanın kendi iradesinde olmayarak, doğuştan getirdiği günahlar içindir. Bir de kendi iradesi dahilinde işlediği günahlar vardır. İşte bunlarla ilgili olarak zaman içinde kilisenin geliştirdiği diğer keffaret vasıtaları; vaftiz(hem asli günah, hem diğer günahlar için), günah itirafı(tövbe), endüljans ve evharistiadır.

İslam'da ise keffaretler Allah'ın kullarının kusurlarını bağışlamak için vermiş olduğu bir kolaylıktır. Her hususta değil, Kur'an ayetleri ve sünnetlerle belirlenmiş olan konularda uygulanır. Köle azat etmek, oruç tutmak, fakirleri yedirip giydirmek ve kurban kesmek keffaret araçlarıdır. Buradan anlaşılacağı gibi İslam'da keffaretler, hem kişiyi ruhen olgunlaştıran, hem de toplumda sosyal barış ve adaleti tesis etmeye yarayan fiillerdir. Köle azat etmenin keffaretler konusunda öncelik arz etmesi, İslamın insan hürriyetine verdiği önemi göstermesi açısından manidardır. Daha sonra gelen oruç ibadeti ise, bilhassa nefis terbiyesi ve irade eğitimi açısından oldukça etkili bir ibadettir. Oruç tutan insan sadece keffaretini ödemiş olmakla kalmamakta, cezasını öderken aynı zamanda bu suçları tekrar işlememe hususunda eğitilmektedir. Yani İslam'daki keffaret eylemlerinde bir bedeli ödemekten daha ziyade, insanların tekrar bu suçları yapmamasına yönelik bir davranış tarzı öne geçmektedir. Üçüncü sırada gelen fakirleri yedirmek ve giydirmek ise sosyal barış ve toplumsal huzur açısından fevkalade olumlu eylemlerdir. Sadece bir yerde keffaret olarak zikredilen kurban da zaten fakirlerle paylaşılan bir yemektir.

Keffaretler yönünden her üç dindeki ortak nokta ise, keffaret eylemleriyle birlikte pişmanlık ve tövbenin gerekliliğidir.

IV. Üç İlahi Dinde Keffaret Olarak Kurbanın Rolü

Bu çalışmanın sonucunda Yahudilik ve Hıristiyanlıkta "keffaret" denilince ilk akla gelenin "kurban" olmasına karşılık, İslam'da bunun hemen hemen hiç olmadığını söyleyebiliriz. Kurban; Yahudilikte çoğu yakılan takdime olmak üzere hayvanlardan; Hristiyanlıkta ise bir insan olarak karşımıza çıkmaktadır: Hz. İsa. İslamda ise keffaret olarak kurban tek bir yerde; ihram yasaklarına uyulmadığında gerekmektedir ki orada da oruç tutmak ve fakirleri doyurmaktan

sonra zikredilmiştir. İslamda keffaret için ne Yahudilikteki gibi kan dökmek ne de Hıristiyanlıktaki gibi insan kurbanı vardır.

Yahudilikte "kurban" adıyla yapılan şey tam bir hayvan katliamıdır. Onlardaki; Tanrı'nın kurbanlardaki payının kan, duman ve koku olduğu inanışına İslamda yer yoktur. Müslümanlar da Yahudiler gibi kan yiyip içmezler ama bu, kanın, Tanrının hakkı olduğu inanışından kaynaklanmaz. Yahudilikte keffaret kurbanları yakılmasına rağmen, İslamda kurban, fakirlerle paylaşılan tam bir ziyafettir.

Yahudilik ve Hıristiyanlık pek çok gizemleri ve muammaları olan dinlerdir. Bu dinlerde ibadetler söz konusu olduğunda insanlarla Allah arasında din adamları vardır. Dolayısıyla kurban ibadeti de tek başına yerine getirilmesi mümkün olmayan bir seremonidir. Bilhassa Yahudilikte kurbanın ta amacından başlayarak sunma işleminin sonuna kadar yapılması gereken bir sürü kuralın Tevrat'ta ayrıntılarıyla anlatılması ilginçtir. Herşeyden önce kurban rastgele bir yerde ve bu işle görevli olanların(Levililer) dışındaki kimseler tarafından sunulamaz. Tevrat'a göre bu iş için en münasip yer Yahve'nin insanlarla buluştuğu yer olan "Toplanma çadırı"nın[170] kapısının önüdür. İsrailoğulları çölde kaldıkları süre boyunca bu çadırın önünde kurbanlarını takdim etmişler, Kenan'a girmelerinden sonra da Şilo'da kalıcı bir çadır kurmuşlar, Bu ibadet yerinin yokluğunda da kurbanlarını "Yüksek Yerler"de sunmuşlardır. Hz. Süleyman'ın (ö.y.M.Ö.930) Beyt ha Mikdaşı yaptırmasıyla birlikte "Yüksek Yerler"de kurban sunumu bitmiştir.[171]

Yahudilikte kurban edilecek hayvanların cinsi, yaşı ve niteliği de belirtilmiştir. Sadece herhangi bir kusuru olmayan evcil hayvanlar ile en mutedil kuşlar kurban edilebilir. Kurban hayvanının kusursuz olması, sembolik olarak bunları sunan insanın da bedenen ve ruhen sağlıklı olmasını zorunlu kılar. Kurban edilen hayvanların statüleri de Tanrı'nın mazlumlarla bir olduğunun işaretidir. Çünkü arslan öküzü, leopar keçiyi ve kurt da kuzuyu avlamak için uğraşır. Bunun için Tanrı "zulmedenleri değil, mazlumları sunun" buyurmuştur. Kuşların tüyleriyle beraber sunulması ise -tüylerin yanınca çıkardığı tüm kötü kokuya rağmen-fakirlerin küçük görülmemeleri gerektiğini sembolize etmektedir. Takdimelerin vazgeçilmez bir unsuru da tuzdur. Tuz, insanı temizleyen ve günahların affedilmesine sebep olan ızdırabın sembolüdür. Juda ha Levi'ye göre mezbahın üzerindeki ateş, halkın Tanrı'dan, Tanrı'nın da halkın misafirperverliğinden memnun olması ve sunularını kabul ettiğinin bir işareti olarak Tanrı'nın arzusuyla yanmaktadır. Kurban sunan kişinin kurbanlık hayvanın başı üzerine ellerini koymasının sebebi ise, değişik şekillerde yorumlanmaktadır. Bir görüşe göre, kişi, günahının cezası olarak hayatını Tanrıya borçludur. Fakat İlahi rahmet dolayısıyla kurbanın o hayatın yerini almasına izin verilmiştir. Suç,

[170] Konu ile ilgili olarak bkz: Çıkış 26.bab.
[171] Besalel, a.g.e., c:2, s.339.

ellerin kurbanın başı üzerine konmasıyla sembolik olarak hayvana geçmektedir. Diğer bir görüş ise; ahlaken zayıflamış olan "eller"in, sunulacak kurbandan dolayı kazanılacak olan iyileşmeye sevketmesinin sağlanmasıdır. İnsanlar, kanın akıtılması ve kurbanın yakılmasını seyrederken de, eğer ilahi rahmet olmasaydı günahlarını bizzat kendi kanları ve vücutları ile ödemek zorunda kalacaklarını düşünmelidirler.[172]

Tevrat'da büyük günahların keffareti olarak Tanrı'ya sunulan boğanın yağının mezbahda, derisine varıncaya kadar diğer bütün parçalarının ise çadırın dışında kül dökülen yerde yakılması istenir.[173] Kurbanın tamamıyla yakılmasının sebebi genellikle keffaretin, ceza çekme- telafi şeklinde bir karakter taşımasından kaynaklanmaktadır. Kurbanın yemek olarak dışlanmasının sebebi ise kurban hayvanının günah ya da bir başka pisliğin taşıyıcısı olduğuna inanılmasıdır ve bu yüzden de boğazlanarak toplanma çadırının dışında yakılır.[174]

Yahudi mistisizminin en önemli kitabı olan Kabbala'ya göreyse; kötü güçler insanın etine ve kanına yerleştiğinden, et ve kanın kurban edilmesi gerekmektedir. Başka bir yorum ise; kurban etinin aslında şeytan için olduğu, Tanrı'nın sadece insanın niyetiyle ilgilendiği şeklindedir. Bir çok Kabbalist, kurbanın en azından bir bölümünün, şerrinden emin olabilmek için, Sitra Ahra'ya -kötü güç- verildiği görüşündedir. Özellikle Keffaret Günü'ndeki keçi, sadece Sitra Ahra'ya verilmek içindir. Bununla Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki kutsal birlikten kötü güçleri çıkarıp atmak amaçlanmış; ayrıca şeytanın İsrail'e duyduğu kıskançlığı yok ederek, bu birliğe ulaşmayı kolaylaştırması ümit edilmiştir.[175]

Hristiyanlık'da da kurbanın seremonik özelliği ve din adamlarının rolü açıktır. Hz. İsa'nın ölümünden sonra sembolik bir şekil alan ve ancak rahipler önderliğinde icra edilebilen, Hz. İsa'nın eti ve kanının yerine geçtiğine inanılan ekmek-şarap ayini ile kurban ibadeti yenilenmiş olmaktadır.

İslamiyet'de din adamları adı altında bir sınıf olmadığından kurbanlıklar, kesebilecek ehliyete sahip olan her kişi tarafından kesilebilir. Bir hayvanı kurban olarak kesme eylemi ile yemek için kesme eylemi arasında hiçbir fark yoktur ve seremoni özelliği taşımazlar. Sadece keffaret amacıyla kurban kesen kişinin keffaret eylemini tamamlayabilmiş olması için kurbanı fakirlere dağıtması gerekmektedir.

İslamiyet ve Yahudilik arasında kurbanlık hayvanlar yönünden de fark vardır. İbraniler'de deve temiz kabul edilmediğinden kurbanlık olmaz.[176] İslamiyet'de ise kuşlar kurban edilemezler. Kurbanlık hayvanlar sadece sığır, deve, koyun ve keçiden ibarettir.

---

172 Encyclopeadia Judaica, c:14, "Sacrifice"md.
173 Levililer, 4/1-12.
174 The Encyclopeadia of Religion, "Sacrifice"md.
175 Encyclopeadia Judaica, c:14, "Sacrifice"md.
176 Hayrullah Örs, Musa ve Yahudilik, 2.basım, İstanbul, 1999, s.130

Burada üç İlahi dinde keffaret-kurban ilişkisini ortaya koymaya çalışırken yemin-keffaret-kurban arasındaki tek ilgiyi Eski Ahit'de bulduğumuzu hatırlatalım. Yemin keffareti olarak kurban sadece Yahudilik'de vardır. Bir olay hakkında bilgisi olup da kendisinden şahit olarak yemin etmesi istenen kişinin bunu reddetmesi ve daha sonra pişmanlık duyması halinde keffaret olarak kurban sunması istenmektedir. Hristiyanlık'da ve İslamiyet'de ise yemin keffareti olarak kurbana rastlanmaz.

ABBASİLERİN SİYASÎ EMELLERİNİN TARİHİ KÖKLERİ*

Yazan: Faruk ÖMER

*Çeviren: Doç. Dr. Cem ZORLU***

Abstract

The Historical Roots of Abbasids' Political Goals

Abbasids based their claims of Caliphate on two basic elements. First one is the testament of Abu Hashim for Muhammad b. Ali, the second one is the claim that Abbasids come from the ancestry of Abbas who is uncle of prophet Muhammad. They used the testament of Abu Hashimm as the ground of their claims of Caliphate before taking-over the power. After having established the Abbasid State, they used the theme, that they come from the ancestry of Abbas, to ground their claims.

Giriş

Abbasîlerin hilâfette hakları olduğu iddiaları, her biri diğerinden anlam ve önem açısından farklı iki ayrı dönem geçirmiştir. Bunlardan ilki, Emevî rejimine karşı gizli davet dönemidir ki, bu dönemde Abbasî davetçileri, mümkün olabilen en fazla sayıda Emevî muhalifini saflarına katmayı hedeflemişlerdi. Bu dönemde davet, Peygamber (s.a.v.)'den sonra İslâm toplumunun idaresini ele geçirmek için *"Hâşim oğullarının"* veya *"Ehl-i Beyt'in hakkı"* gibi genel nitelikli sloganları kullanmış ve Abbasî davetçileri de, Abbasîlerin hilâfet haklarının Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Ali'nin vasiyetinden kaynaklandığını yüksek sesle dile getirmişlerdir. Bu, Abbasîlerin hilâfet haklarını, Ali oğullarının el-Hanefî kolundan (Çünkü Muhammed'e, annesi Havle el-Hanefiyye'ye nisbetle Muhammed el-Hanefiyye deniliyordu.) meşru yolla miras olarak aldıkları an-

* Bu çeviri, yazarın makalelerini topladığı *Buhûs fi't-Târîhi'l-Abbâsî*, (Beyrut, 1977) adlı eserinin 52-71 sayfaları arası tercemesidir. Gerekli gördüğümüz yerlere çev. kaydı ile bazı ilavelerde bulunduk

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

lamına gelmektedir. Fakat, isyan başarıya ulaşıp yeni devlet kurulur kurulmaz Abbasîler, Ebû Hâşim ve onun gizli teşkilatı *"Hâşimiyye"* ile olan ilişkilerini unutarak hilâfetteki haklarının Rasûlullah (s.a.v.)'ın amcası Abbas b. Abdilmuttalib'e ve onun mirasına dayandığını vurgulamaya başladılar.

Ebû Hâşim'in Vasiyeti (Sarı Sahife)

İlk iddiayı tartışmaya başlamadan önce, Muhammed b. el-Hanefiyye adına kurulan ve kendisinden sonra oğlu Ebû Hâşim'in yönettiği daha sonra da Ebû Hâşim'in, öğrencisi ve dostu Muhammed b. Ali el-Abbasî'ye idaresini teslim ettiği gizli hareketin faaliyetlerini kısaca aktarmamız gerekir. Ben, Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî (66/685-67/686)'nin Kûfe'de önderlik ettiği[1] Irak el-Arabî ile Cezire bölgesinin bir kısmını içerisine alan isyanın Muhammed el-Hanefiyye adına olduğu kanaatini taşıyorum. Bu hareketin, Şiî muhalefet hareketinin gelişiminde yeni prensipler ortaya koyduğunu söylemek gerekir. Nitekim Muhtâr, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin *"beklenen mehdi"* olduğunu dile getirmiş; sonra da kendisinin peygamber olduğunu iddia etmiştir. Ancak, bu konu ile ilgili olarak Muhtar'ın hareketinin bizi ilgilendiren yönü, bu hareketin imameti el-Fatımî (Hasan ve Hüseyin) kolundan Muhammed b. el-Hanefiyye'ye geçirmiş olmasıdır.

Muhtâr'ın hareketi tarihi kaynaklarda ve fırkalarla ilgili eserlerde farklı isimlerle tanınmaktadır. Bazıları şunlardır: el-Keysâniyye[2], el-Muhtâriyye ve el-Haşebiyye[3]. Ancak Muhammed b. el-Hanefiyye'nin 81/700 yılında vefat etmesi, taraftarlarının fırkalara ve gruplara ayrılmasına neden oldu. Bunları iki ana gruba ayırabiliriz:

1-el-Kürabiyye[4]: Bunlar, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin vefat ettiğini kabul etmeyen ve onun Radvâ dağında veya muhtemelen bir başka yerde gizlendiğini dile getiren gruptur. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ilah, kendisinin de onun peygamberi olduğu inanan Hamza b. Umâra, bu fırkanın reislerinden idi. O, böyle aşırı ve sapık görüşler yaymıştır.

2-Muhammed b. el-Hanefiyye'nin öldüğüne inanan taraftarlar: Bunlar, Muhammed'den sonra kimin imam olacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir:

---

[1] Wellhausen, *ed-Devletu'l-Arabiyye ve Sukûtuha,* ter. Abdülhâdî Ebû Ride, Kahire, 1938, s.181 v.d.; G. Levi Della Vida, *"Muhtâr"*, İ.A., İstanbul, 1960, VIII, 513-516.

[2] Raviler, ismin nisbetinde ihtilaf etmişlerdir. Bazısı bu nisbeti Muhtâr'ın lakabına dayandırmışlar, bazısı da Muhtâr'ın polis şefiyle ilişkili olduğunu söylemişlerdir. Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn,* İstanbul, 1929, I, 17; İbn Kuteybe, *Maârif,* Göttingen, 1850, Kahire, 1960, s.622.

[3] Bu isimlendirme, Muhtâr'ın yakınlaşmaya çalıştığı mevalinin biricik silahı olan sopa (haşeb) ve bastondan kaynaklanmaktadır.(Bk.Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, Necef, 1959, nşr. Helmut Ritter, İstanbul, 1931, s.20-21.)

[4] Nevbahtî, *a.g.e.,* s.23 v.d.; el-Kummî, *el-Fırak ve'l-Makâlât,* Tahran, 1963, s.21, 35-38; Eş'arî, *a.g.e.,* I, 19; el-Keşşî, *Ma'rifetu Ahbâri'r-Ricâl*, Necef, 1964, s.266.

a-Bir kısmı Muhammed'den sonra imametin Ali b. Hüseyin'e (Zeynelabidin) intikal ettiğini iddia etmişlerdir. Bu rivayet[5] tekdir ve diğer kaynaklarda onu destekleyen bir başka rivayet yoktur. Ancak konusunda yine tek olan bir başka rivayet[6] daha vardır ki, imametin Ali Zeynelabidin'e geçtiğini desteklemesi açısından önceki rivayetle uyuşmaktadır; fakat imametin kimden intikal ettiği konusunda farklılık arz etmektedir. Bu rivayete göre, Ali Zeynelabidin'e imametin intikal ettiği şahıs, Ebû Hâşim'dir; Muhammed b. el-Hanefiyye değildir. O halde, şunu kesinlikle söyleyebilirim: Bu gibi rivayetlerde tarihî açıdan bir doğruluk payı varsa, bunlar, İbn el-Hanefiyye'nin vefatının taraftarlarından bir kısmını, Şiî Hüseynî kitleye katılmaya ittiğini iddia etmekten öte bir mana ifade etmez.

b-Bir kısmı da imametin Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye geçtiğini iddia etmişlerdir.[7] İşte bu Ebû Hâşim, taraftarlarını, *"el-Hâşimiyye"* adı verilen ve faaliyetleri Emevîler ile casusları tarafından yakın takibe alınan, gizli ve etkin bir teşkilatın çatısı altında toplayarak organize etmiştir.

Ebû Hâşim'in kendisinden sonra yerine geçecek bir çocuk bırakmadan 97/715 veya 98/716 yılında vefat etmesiyle taraftarları, her biri belirli bir şahsın imametine inanan kitlelere ve gruplara ayrıldılar. Kısaca onları şu gruplara ayırabiliriz:

Birinci grup: Bunlara göre imamet, Ebû Hâşim'den kardeşi Ali b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye geçmiş; daha sonra da onun evlatları arasında birinden diğerine intikal etmiştir.[8] Görünen o ki, bu grup Muhammed'in hatırasına bağlı kalmış ve ondan sonra da neslini desteklemiştir.

İkinci grup: Bunlar, Ebû Hâşim'in vefat etmesiyle imametin Ali evladından Abbasî ailesine intikal ettiğini iddia etmiştir. Bu geçiş, Ebû Hâşim'in Muhammed b. Ali b. Abdillah b. Abbas'a vasiyetine dayanmaktadır.[9] Her ne olursa olsun, bu fırkaya göre de imamet, Rasûlullah (s.a.v.)'ın ailesi Hâşimoğulları içerisinde kalmaktadır.

Üçüncü grup: Bunlar, Beyân b. Sem'ân et-Temîmî el-Kûfî'nin taraftarlarıdır.[10] Bu grup, Beyân'ın Ebû Hâşim'in yerine geçtiğine ve onun peygamber

---

[5] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak,* Kahire, 1328/1910, s.28.

[6] Eş'arî, *a.g.e.,* I, 23.

[7] Nevbahtî, *a.g.e.,* s.27; Kummî, *a.g.e.,* s.38, 69; Eş'arî, *a.g.e.,* I, 20.

[8] Nevbahtî, *a.g.e.,* s.28-29; Kummî, *a.g.e.,* s.38; Eş'arî, *a.g.e.,* I, 20-21.

[9] *Ahbâru'l-Abbâs ve Veledihî*, El yazması, Evkaf Kütüphanesi, Bağdat, v.85a; Nevbahtî, *a.g.e.,* s.29-30; Kummî, *a.g.e.,* s.39-40; Eş'arî, *a.g.e.,* I, 21; el-Kâdî en-Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr fî Tarihi'l-Eimmeti'l-Ebrâr,* Doğu ve Afrika Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi (Londra Üniversitesi), Londra, nr. 25732, v.50; Bağdâdî, *a.g.e.,* s.28; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Leipzig, 1923, s.15.

[10] Nevbahtî, *a.g.e.,* s.30 v.d.; Kummî, *a.g.e.,* s.33-34; Eş'arî, *a.g.e.*, I, 23; Bağdâdî, *a.g.e.,* s.28; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'n-Nihal,* Kahire, 1317-1320, I, 34; Şehristânî, *a.g.e.,* s. 113-114. Burada şu bilgiyi aktarmadan geçemeyeceğiz: Bağdâdî bu şahsın taraftarlarının iki gruba ayrıl-

olduğuna inanmaktadırlar. Beyân et-Temîmî insanları hulûl ve tenasüh prensibine çağırmış ve ilahî ruhun ardı ardına imamlara geçtiğini ve sonunda kendisine hulûl ettiğini ileri sürmüştür. Bu şahsın akıbeti ise şöyle olmuştur: Kûfe valisi Halid b. Abdillah el-Kasrî 119/737 senesinde onu yakalamış ve dostu Muğire b. Said el-Iclî ile birlikte Kûfe'de yakmıştır.

Dördüncü grup: Bunlar, Abdullah b. Amr b. Harb'in taraftarlarıdır.[11] Bunlar, Ebû Hâşim'den sonra İbn Harb'in imam olduğunu dile getirmişlerdir. Fakat görünen o ki, hareketleri pek aktif ve liderleri de, hareketin önderliğine layık veya yeterli değildi; bundan dolayı da hareket, ilkelerinden sapmıştı. İşte bu yüzden, bu hareketin önemli bir yeri olmamış; tarihî veya tarihî olmayan kaynaklar, ondan çok az bahsetmişlerdir.

Beşinci grup: Bu grup tarihte el-Cenâhiyye ismiyle tanınmaktadır. Bunlar, Abdullah b. Muaviye b. Abdillah b. Cafer b. Ebî Talib'in taraftarlarıdır. Bu şahıs, tabiatıyla ne Hz. Ali ne de Hz. Fatıma evladındandır. Abdullah b. Muaviye 127/744-745 yılında Kûfe'de isyan etmişti. Onun isyanının Hâşimî muhalefet tarihinde büyük bir önemi vardır. Çünkü, aşırı görüşlere davet eden hareketi, Irakdan Fars'a kadar yayılmış ve siyasî otoritesinin eriştiği bölgeleri içerisine alan genç bir devlet kurmuştur. Ayrıca bazı Abbasî şahsiyetler de devletin idaresinde ona yardımcı olmuşlardır. Ancak Emevî ordusu ona hareket alanı bırakmamış ve kısa bir süre içerisinde isyanına son vermiştir. Abdullah ise Horasan'a kaçmak zorunda kalmış; orada Ebû Müslim onu yakalayıp bir müddet hapsetmiş ve sonra da öldürmüştür. Çünkü, Abbasî daveti o vakit Horasan'da olgunlaşmıştı ve gerçekten Horasan, Abdullah b. Muaviye gibi Abbasîlere karşı yeni ve etkili bir rakibi kaldıramazdı. el-Cenâhiyye'nin, Ebû Hâşim'in kendisinden sonra Abdullah b. Muaviye'yi imam olarak vasiyet ettiği iddiası ise dikkat çekici bir husustur. Kaynaklar, Cenâhiyye ile Abbâsiyye arasında Ebû Hâşim'den sonra imametin intikali çerçevesinde sert kelamî tartışmaların meydana geldiğini aktarmaktadır. Her biri, Ebû Hâşim'in kendi imamlarını vasiyet ettiğini iddia etmektedir.[12]

Ebû Hâşim'in vasiyetinde hak iddia eden dinî ve siyasî fırka ve gruplar hakkındaki bu genel bilgi, imamet meselesi etrafında farklı cemaat ve gruplar arasındaki keskin ve net bölünmeleri yansıttığı gibi, bu vasiyet etrafında sert tartışmaların da var olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Mesele, Abbasîlerin bu vasiyetten hak iddia etmeleri ile bağlantılı hale gelince de, çağdaş Müslüman ve müsteşrik tarihçilerin bu olay karşısında tutumla-

---

dıklarını söylemektedir: *"Onlardan bir kısmı onun peygamber olduğunu ve Muhammed (s.a.v.)'in şeriatından bazı hükümleri neshettiğini iddia etmektedir. Diğer bir kısmı ise onun ilah olduğunu ileri sürmektedir."*

[11] Eş'arî, *a.g.e.*, I, 22; Bağdadî, *a.g.e.*, s.28; İbn Hazm, *a.g.e.*, I, 37; Şehristanî, *a.g.e.*, s.112.

[12] Nevbahtî, *a.g.e.*, s.26; Eş'arî, *a.g.e.*, I, 22 *"İmamı tanıyan birisi dilediğini yapsın."*; Şehristânî, *a.g.e.*, s.16, 113; Taberî, *Târîhi'r-Rusul ve'l-Mulûk,* nşr.M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1380-1387/1960-1967, VII, 302.

rı farklı farklı olmuştur. Van Vloten, Profesör Lewis ve Profesör Moscati[13] tarihî açıdan bunun doğru olduğunu kabul ederken, Wellhausen[14] bu rivayeti, *"Muhtemelen hayalî veya efsanevî bir rivayettir."* şeklinde değerlendirmiştir. Zetterstéen(?), De Goeje ve Quatremére de, vasiyet ve Ebû Hâşim'in zehirlenmesi rivayetinin yalan olduğunu söylemektedir.[15]

Üstad Doktor ed-Dûrî ise, başlangıçta bu rivayeti kabul etme noktasında ihtiyatlı davranmıştır: "*Her halükarda şunları kesin bir şekilde ifade edebiliriz: Ebû Hâşim hiçbir çocuk bırakmadan vefat etmiş ve onunla Muhammed b. Ali arasındaki iyi ilişkiler, Hâşimiyye'nin Muhammed'e katılarak Abbasî davetinin çekirdeğini oluşturmasını sağlamıştır.*" Ancak Doktor ed-Dûrî, "Ahbâru'l-Abbas" isimli el yazması esere muttali olduktan sonra bu görüşünden vazgeçerek vasiyetin önemine ve tarihî gerçekliğine dikkat çekmiştir.[16]

Doktor Hasan İbrahim Hasan da, "*Ebû Hâşim'in vasıyetiyle imamet hakkı Ali oğullarından Abbasîlere geçinceye kadar, iki aile (Ali oğulları ile Abbas oğulları), ortak düşman olan Emevîlere karşı ittifak halinde idiler.*" diyerek vasiyetin doğruluğunu kabul etmektedir.[17]

Profesör Claude Cahen ise, kendisini herhangi bir görüşün bağlayıcılığı altına sokmayarak şöyle demektedir: "*Ebû Hâşim'in Muhammed b. Ali el-Abbasî'ye vasiyetinin gerçek olup olmadığı meselesi günümüzde, daha önce ve yakın zamana kadar sahip olduğu öneme artık sahip değildir.*" Sonra şunları ilave etmektedir: "*Ancak, Ebû Hâşim'in taraftarlarının Muhammed'e bağlılık yemini ettiklerinden ve Muhammed'in de imamları gibi davrandığından şüphe edemeyiz.*"[18]

İlk dönem tarihçilerinden pek çoğu ise, Ebû Hâşim'in Muhammed el-Abbasî'ye vasiyet ettiğini kabul etmektedir. Bunlardan Belâzurî (v.279/892) şu bilgileri aktarmaktadır: "*Süleyman b. Abdilmelik (96-99/715-717) halife olunca, Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye (Şam'a) gelerek Şiadan birkaç kişi ile birlikte huzuruna çıktı... Muhammed b. el-Hanefiyye vefat ederken ona vasiyet etmiş ve Şianın sevk ve idaresiyle onu görevlendirmişti.*

[13] Van Vloten, *es-Siyâdetu'l-Arabiyye ve'ş-Şîa ve'l-İsrâîliyyât*, ter. Hasan İbrahim Hasan, Kahire, 1934, s.92 v.d.; Bernard Lewis, *el-Arab fi't-Tarih,* ter. N. E. Faris-M. Y. Zayid, Beyrut, 1954, s.78; Moscati, *"Vasiyyetu Ebî Hâşim"*, Mecelletu'd-Dirâsâti'ş-Şarkıyye, sayı:27, 1953, s.9 v.d.

[14] Wellhausen, *The Arab Kingdom and its fall,* Kalküta, 1922, s.503.

[15] Zetterstéen, "*Ebû Hâşim*", İ.A., İstanbul, 1964, IV, 28; De Goeje, "Ensâbu'l-Eşrâf li'l-Belâzurî", Mecelletu Z.D.M.G., 1881, s.394. Ancak De Goeje'nin, "*Abbasîler, Ebû Hâşim'i zehirlemişlerdir ve Ebû Hâşim'in, gizli hareketin önderliğini kendilerine bıraktığını iddia etmişlerdir.*" şeklindeki iddiası, doğru bir izah olarak kabul edilemez. Çünkü, tarihî kaynaklara dayanmamaktadır. *Quatremére, "Havle Devleti'l-Hulefâi'l-Abbasîyyîn", el-Mecelletu'l-Asyeviyyetu'l-Cedîde*, 1835, s.324-325.

[16] Abdülaziz ed-Dûrî, *el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-Evvel,* Bağdat, 1945, s.21; Abdülaziz ed-Dûrî, *"Davun Cedîdun ale'd-Da'veti'l-Abbâsiyye",* Mecelletu'l-Kulliyyeti'l-Adâb ve'l-Ulûm, sayı:2, 1957, s.68.

[17] Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, Kahire, 1964, II, 11.

[18] Claude Cahen, "*Points de vue sur la Révolution Abbâside*" in R.H., 1963, s.311.

Ebû Hâşim huzura girince konuşması ve zekasıyla Süleyman b. Abdilmelik'i hayrette bıraktı... Sonra oradan ayrıldı. Süleyman da onunla birlikte bir rehber göndererek, ona hizmet etmesini emretti. Rehber, Ebû Hâşim'i gittikleri yoldan uzaklaştırarak bir çadırın yanına götürdü. Burada onu öldürmek için hazırlık yapmış, yanında koyunlar ve zehir olan bir bedevi vardı. Oraya ulaştıklarında susuzluktan ölmek üzere idi. Ebû Hâşim bedeviden su istedi, o da ona içerisine zehir koyduğu sütü ikram etti. Ebû Hâşim bu zehirli sütü içince hastalandı ve Humeyme'de bulunan Muhammed b. Ali'nin yanına gitti. Bir müddet sonra da orada öldü."[19] Belâzurî'ye ait ikinci bir rivayetteki bilgiler ilkinden çok farklı değildir. Bu rivayete göre, Ebû Hâşim Muhammed el-Abbasî'ye şöyle demektedir: "*Ey amcamın oğlu! Gerçekten biz imametin bizim olacağını zannediyorduk. Artık şüphe kalmamış ve net bir şekilde anlaşılmıştır ki imam sensin, babam değil. Ve ardından kendisine ait belgeleri ona verdi ve taraftarlarının isimlerini birer birer saydı.*"[20] Belâzurî'ye ait üçüncü bir rivayette ise Ebû Hâşim, Muhammed'e şöyle demektedir: "*Bu iş (hilâfet), senin işindir; önce bunu sen üstleneceksin sonra da çocukların.*"[21]

Ya'kûbî de vasiyet rivayeti konusunda Belâzurî'yi desteklemektedir; ancak o, her zaman yaptığı gibi, bu rivayetin başında da kaynaklarını aktarmadan şöyle demektedir: *"Ebû Hâşim zehiri içtikten sonra, 'Beni amcamın oğlu Muhammed b. Ali b. Abdillah b. Abbas'ın yanına götürün!' dedi. O esnada Ebû Hâşim, eş-Şerât bölgesinde idi. Hemen onu Humeyme'de bulunan Muhammed'in yanına götürdüler. Onun yanına varınca, 'Ey amca oğlu! Ben öleceğim. Babamın bana şu vasiyeti ile birlikte sana geldim. Bu vasiyetin içerisinde emrin (hilâfetin) sana ve oğullarına geçeceği bildirilmektedir. Artık zamanı ve alameti gelmiştir; onun için çalışmanız gerekmez.' dedi"*[22]

Taberî'nin rivayeti ise, özü itibariyle önceki iki rivayetle uyuşmaktadır. Ancak o, Ebû Hâşim'in Muhammed'e şöyle dediğini aktarmaktadır: *"Ey amcamın oğlu! Ben bir şeyler biliyorum; onu sana aktaracağım. Fakat, onu kimseye söyleme! İnsanların beklenti içerisinde olduğu bu iş (hilâfet), sizindir."*[23]

Şunu belirtmek gerekir ki, Belâzurî (v.279/892)'nin, Ya'kûbî (v.284/897)'nin ve Taberî (v.310/923)'nin rivayetleri muhtemelen aynı kaynaktan alınmıştır; bu kaynaklar, Heysem b. Âdiy (v.206/8219) ile Medâinî (v.215-223/830-848 arası)'dir. Her iki ravi de tarihî rivayetlerinin sıhhati açısından küçümsenemeyecek bir konumdadır. Bir yandan durum böyle iken, diğer yandan rivayetler arasındaki farklılık üslupta ve kelimelerdedir. Netice itibariyle

[19] Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf,* nşr. S. Zekkâr-R.Ziriklî, Beyrut, 1996, III, 467. Bu rivayeti Belâzurî, Heysem b. Adiy'den aktarmıştır.
[20] Belâzurî, *a.g.e.,* III, 468. Bu rivayeti Ebû Mes'ûd el-Kûfî, Avâne'den rivayet etmiştir.
[21] Belâzurî, *a.g.e.,* III, 466. Bu rivayeti ise Medâinî aktarmıştır. Ayrıca bk. IV, 108. Burada rivayet *"kâlû"* ifadesi ile başlamaktadır.
[22] Ya'kûbî, *Tarih,* Necef, 1964, III, 42.
[23] Taberî, *a.g.e.,* VII, 421.

rivayetler aynı manayı vermekte ve aynı olayı anlatmaktadır. Bu durum, rivayet edilen haberin sıhhatini güçlendirir ve ona güven oranını artırır.

Vasiyet konusu ile diğer tarihçiler de ilgilenmiştir. Örneğin İbn Sa'd (v.230/845) Tabakâtı'nda şu bilgileri vermektedir: "*Ebû Hâşim vefat ederken Muhammed b. Ali'ye vasiyet etmiştir/görevi devretmiştir... Bu işin sahibi sensin ve senin çocuklarına ait olacak, diyerek taraftarlarını ona yönlendirmiş ve kendisine ait belgeler ile sancağı Muhammed'e teslim etmiştir*."[24] İbn Habib (v.245/859) de "*Süleyman, Muhammed el-Abbasî'nin yanında vefat eden Ebû Hâşim'i zehirlemiştir*." diyerek bunu desteklemektedir.[25] Aynı şekilde İbn Kuteybe (v.267/889) de, Ebû Hâşim'in adamlarını Muhammed el-Abbasî ile tanıştırdığını ve elindeki evrakları ona verdiğini aktarmaktadır.[26] Şayet *el-İmâme ve's-Siyâse* isimli eserin İbn Kuteybe'ye ait olduğunu doğru kabul edersek, İbn Kuteybe orada da vasiyet haberini zikrederek şöyle demektedir: "*Ebû Hâşim, Şiadan bazı şahısları onun (Muhammed el-Abbasî) için şahit gösterdi.*"[27]

Mes'ûdî (345/956) de Ebû Hâşim'in vasiyeti ile imametin Ali oğullarından Abbasoğullarına geçtiği haberini doğru kabul etmektedir;[28] ancak o, vasiyetin oğlu Muhammed b. Ali'ye değil de babası Ali b. Abdillah'a olduğunu söyleyerek hata etmiştir.

Kitabu'l-Uyûn ve'l-Hadâik ise, Ebû Hâşim'in süt içirilerek değil de tatlı yedirilerek zehirlendiğini söylemiş ve bunu fark ettikten sonra *"Ebû Hâşim Humeyme'ye gitti. Ardından amcasının oğulları Abdullah b. Abbas'ın çocuklarına bir mektup yazarak onlara davetçilerin durumunu bildirdi ve davetçilerine yazdığı mektupları mühürlediği bir mührü onlara teslim etti. Ayrıca taraftarlarına bir mektup yazarak işi (hilâfeti) Abbasoğullarına teslim ettiğini bildirdi."* ifadelerine yer vermiştir.[29] Burada, Câhız (255/868)'ın[30] Ebû Hâşim Abdullah'ı zehirledikleri için Emevîleri eleştirdiğini zikretmeden geçemeyeceğiz.

Vasiyet meselesini tartışan önemli kaynaklardan birisi de müellifi meçhul olan *"Ahbâru'l-Abbâs ve Veledihî"* isimli el yazması eserdir. Bu eser *"Ahbâru'l-İmâme"* başlığı altında şu bilgileri vermektedir: *"Keysâniyye, Muhtâr b. Ebî Ubeyd'e nisbet edilmektedir... Onun lakabı Keysân idi. O, Muhammed b. Ali'nin imametini ileri süren ilk şahıstır. Ali b. Abdillah ile oğulları da Mehdi dönemine kadar bunu savunuyorlardı. Abbâsiyye'nin bir fırka haline gelişinin kökü, Muhammed b. el-Hanefiyye'ye dayanmaktadır."* Eser şöyle devam et-

---

[24] İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ,* Leyden, 1905, V, 241.
[25] İbn Habib, *Esmâu'l-Muğtâlîn mine'l-Eşrâf,* Kahire, 1954, s179-180.
[26] İbn Kuteybe, *Maârif,* s.111.
[27] İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Kahire, 1904, II, 207-209. İbn Kuteybe bu rivayeti Heysem b. Adiy'den aktarmıştır.
[28] Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb,* Paris, 1873, VI, 58-59.
[29] *Uyûn ve'l-Hadâik,* (Müellifi meçhûl), Leyden, 1869, s.180.
[30] Câhız, *Fadlu Benî Hâşim alâ Benî Abdi Şems,* (Resâil), nşr. Sendûbî, Kahire, 1933, s.79.

mektedir: *"Ebû Hâşim geldi... Muhammed b. Ali (el-Abbasî)'nin yanına yerleşti. Ardından rahatsızlandı ve Muhammed'e vasiyet ederek kendisinden sonra onu imam olarak isimlendirdi."* Eser, Muhammed'in Ebû Hâşim'le ilişkisine ve Ebû Hâşim'in vefatına sebep olan olaylara dair ayrıntılar da vermektedir. Ancak o, Ebû Hâşim'in zehirlendiğini zikretmeyerek, sadece onun tabiî bir şekilde vefat ettiğini belirtmektedir.[31]

Her ne olursa olsun, *"Ahbâru'l-Abbâs ve Veledihî"* adlı yazma eserde bu vasiyet konusu ile ilgili aktarılan en önemli bilgi, *"Sarı Sahife"* dir. Bu sahifenin aslı, onu, babası Ali b. Ebî Talib'den miras olarak alan Muhammed b. el-Hanefiyye'ye dayanmaktadır. Bu sahifeyi Muhammed'e de kardeşi Hüseyin b. Ali vermiştir. Bu sahife şunları içermektedir: *"Horasan'da siyah sancakların ne zaman ve nasıl ortaya çıkacağı; bu sancakların ne zaman dikileceği; alametlerinin ve işaretlerinin zamanı; hangi Arap kabilelerinin yardımcı olacağı; bunları yapacak olan kişilerin isimleri; bu şahısların, adamlarının ve taraftarlarının özellikleri… Bu sahife, Muhammed b. Ali b. el-Hanefiyye'nin yanında idi ve vefat ederken onu, künyesi Ebû Hâşim olan oğlu Abdullah b. Muhammed'e verdi. Bu sahife ölünceye kadar onun yanında kaldı... Ebû Hâşim, Humeyme'de Muhammed b. Ali'nin yanında vefat ederken sahifeyi ona verdi ve yapmayı istediği şeyleri ona vasiyet etti..."*[32]

Sonra bu eser Ebû Hâşim'in Muhammed'e yaptığı sözlü vasiyeti serdetmektedir. Bu vasiyet, ayrıntılı ve kapsamlı olsa da, anlam itibariyle daha önceki kaynaklarda zikredilenlerden farklı değildir. Eser, Ebû Hâşim'in vefatının ardından Muhammed el-Abbasî'nin ayağa kalkarak şiaya/taraftarlarına şöyle bir hutbe okuduğunu aktarmaktadır: *"Onun ölümü sebebiyle sıkıntıya düştü iseniz, ben onun tarafından bu iş için seçildim. O, beni ve sizi bu işi gerçekleştirmek için toplamıştı. Ondan sizin bilmediğiniz pek çok şeyi öğrendim. Rabbiniz Allah'tan sakının! Gerçekleştirmek için çaba sarf ettiğiniz bu hakkın peşini bırakmayın! Dillerinize sahip olun, onları faydalı ve gerekli yerlerde kullanın! Sıkıntıya karşı sabırlı olun ki, size güç versin. Şayet bunlara dikkat ederseniz siz benim şiamsınız/ taraftarlarımsınız, benim has adamlarımsınız ve hem hayatta iken hem de öldükten sonra bana en layık olan kişilersiniz."* Önde gelen taraftarlardan birisi ona şöyle cevap verdi: *"Kendisini imam olarak kabul ettiğimiz dostumuz, sana vasiyet etmiş ve bu işin sana, sonra da çocuklarına geçeceğini zikretmiş; biz de bunu kabul ettik. O halde bize emrini söyle ki, onu bilelim ve çiğnemeyelim."*[33]

---

[31] Ahbâru'l-Abbas, v.74a-84b.

[32] *Ahbâru'l-Abbas,* v.84b-185a. Bu rivayet, Yunus b. Dabyan'dan aktarılmıştır. O da, Ebû Cafer Muhammed el-Bakır'dan rivayet eden kimselerden aktarmıştır.

[33] *A.g.e.,* v.85a-87b. Bu rivayet, İbrahim b. Seleme'den aktarılmıştır. Şunun da zikredilmesi gerekir ki, burada vasiyeti, Ebû Hâşim'in vefatından çok önce gerçekleşmiş gibi aktaran bir rivayet daha vardır. Bu rivayete göre Ebû Hâşim, Muhammed'in kendisinden ders okuduğu dönemde, taraftarlarına vefatından sonra Muhammed'e tabi olmalarını vasiyet etmiştir.

XI. y.y. da yaşamış meçhul bir müellife ait *"Nebzetun mine't-Târîh"* isimli eser, az önce söz konusu ettiğimiz *"Ahbâru'l-Abbas"* isimli el yazması eserin bir muhtasarı olduğu için vasiyet ile ilgili Ahbâr'da zikredilen bilgiler, özet olarak *"en-Nebze"*de de zikredilmiştir.[34]

Geç dönem tarih kaynaklarına gelince, bu eserler, vasiyetle ilgili olarak büyük bir tarihî değere sahip değildir. Fakat, her ne olursa olsun biz, bu eserlerin de şu veya öteki rivayete dayanarak vasiyetin doğruluğundan şüphe duymadıkları konusunda birleştiklerini söyleyebiliriz. Örneğin İbn Abdirabbih (v.328/940)[35] vasiyeti Heysem b. Adiy'e dayanarak nakletmektedir. Fakat, rivayette, özellikle bir bölümünde türetme ve ilave yapıldığını gösteren pek çok ayrıntı ve laf kalabalığı vardır. Bu rivayet, gerçekten Abbasî daveti ve devrimi esnasında meydana gelmiş tarihî olayları anlatmakla birlikte, aynı zamanda Muhammed el-Abbasî'nin daha sonra Horasan'a gönderdiği davetçilerine yaptığı vasiyetle karışmıştır.

Aynı şekilde Makdisî, İbn Asakir, İbnu'l-Esîr, İbn Hallikan, İbn Haldun, Makrizî, İbn Tağrîberdî ve Dâvûdî de bu vasiyetin doğruluğunu kabul etmektedir. Ancak, bunların aktardıkları bilgiler, bazen birbirlerine karışmıştır. Çünkü bu bilgiler, kendilerinden asırlarca önce meydana gelmiş olayların gerçeklerini aktarırken, bu yazarların bu olaylara ne kadar dikkat ettikleri ve ne kadar önem verdiklerine bağlıdır. Bundan dolayı, geç dönem tarih yazarlarının kendilerinden önceki kaynaklardan olayları harfi harfine istinsah ettiklerini görmekteyiz. Hatta bu istinsah esnasında isimler, olaylar ve senelerle ilgili affedilemez hatalar ortaya çıkmaktadır.[36]

Verdikleri bilgiler az ve İslâm'ın siyaset ve akaid tarihi açısından bu önemli vasiyetin tam bir portresini çizmemiz için yetersiz olmakla birlikte, dinî gruplar ve itikâdî mezhepler hakkında yazılan kitapların bize bazı net bilgiler verdiklerini de burada ilave etmemiz gerekmektedir. Fırkalar ve akaid ile ilgili ilk eser yazanlardan Nevbahtî (v.300/912) ile Sa'd el-Kummî (v.~301/913) müştereken şu bilgiyi vermektedir: *"Ebû Hâşim, Muhammed b. Ali b. Abdillah el-Abbasî'ye vasiyet etmiş, o da bu vasiyeti babası Ali b. Abdillah'a vermiştir. Ardından Ebû Hâşim Şam'daki eş-Şerât bölgesinde vefat etmiştir. Bunlar,*

---

[34] *Nebzetun min Kitabi't-Tarih,* (Müellifi meçhul), Moskova'da 1960 yılında Doğu Araştırmaları Enstitüsü kontrolünde Rusçaya çevrilmiş, bazı notlar düşülmüş ve fotokopi halinde bir nüsha, v.248b-250b.

[35] İbi Abdirabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd,* nşr. Mufîd Muhammed Kamiha v.dğr., Beyrut, 1407/1987, V, 218-219.

[36] Makdisî, *el-Bed' ve't-Tarih,* Paris, 1899-1906, VI, 56-60; İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, Paris, Millî Kütüphane, nr. 2147, V, 460; İbnu'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih,* Leyden, 1851-1867,V,38-39; İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, Kahire, 1882, II, 228-229; İbn Haldun, *el-Iber,* Kahire, 1384/1967, II, 100; Makrizî, *Muntehabu't-Tezkira*, Paris, Millî Kütüphane, nr. 1514, v.80a-80b; Makrizî, *el-Hıtat,* Kahire, 1959, IV, 177; İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhira,* nşr. F. Muhammed Şaltût v.dğr., Kahire, 1390-1392/1970-1972, I, 19 (Bu rivayeti İbn Tağrîberdî Rüşd b. Küreyb'den aktarmaktadır.); Dâvûdî, *Umdetu't-Tâlib*, nşr. N. Rıza, Beyrut, ts. (Daru'l Mektebi'l-Hayat), s.281-282.

Râvendiyye fırkasının aşırılarıdır (Ğulât-ı Râvendiyye'dir)."[37] Eş'arî ise Keysâniyye'den bahsederken şöyle demektedir: *"Onlar, Ebû Hâşim'den sonra imamın Muhammed el-Abbasî olduğunu iddia etmektedirler. Ebû Hâşim, Şam'dan dönerken eş-Şerât bölgesinde vefat etmiş ve burada Muhammed'e vasiyetini bırakmıştır."*[38] Bağdâdî, Şehristânî ve İsferâyînî de bu görüşü desteklemektedir.[39]

Ancak bu yazarlar, Abbasî hareketinin aslının Keysâniyye ile Hâşimiyye'ye dayandığını kabul etmekle birlikte, Abbâsiyye fırkasını, Keysâniyye'yi itham ettikleri gibi aşırılık veya sapıklıkla itham etmemişlerdir. Onlar, aşırılık veya sapıklığı Cenâhiyye, Mansuriyye, Harbiyye ve Beyâniyye gibi diğer pek çok fırkaya nisbet etmişlerdir.[40] Belki bu nokta, kitapların bizzat Abbasî Devleti döneminde yazılmış olmasıyla ilgili olabilir. Muhtemelen bu şahıslar, daha açık konuşmaya ve daha fazla açıklama yapmaya cesaret edememişlerdir. Burada bir ilave yapmayı gerekli görüyor ve şöyle diyorum: Bu kitaplar, sapıklık ve aşırılığı yeni devletin kurulmasından sonra Abbâsiyye fırkasından ayrılan ve ona karşı çıkan aşırı Râvendiyye, Rizâmiyye, Muslimiyye, Mukanna'ıyye ve Hurremiyye v.b. gibi fırkalara nisbet etmişlerdir. Bu fırkalar, ilk Abbasî döneminde zaman zaman mevcut iktidara karşı isyan etmişlerdir. İşte bundan dolayı bu yazarlar, devleti destekleyen Abbâsiyye ile bu fırkadan kopan diğer fırkalar arasında ayırım yaparak, bu ayrılan fırkaları aşırılık ve sapıklıkla itham etmişlerdir.

Örneğin Taberî,[41] Râvendiyye'yi aşırılıkla itham ederek şunları ileri sürmektedir: "*Onlar, İsa b. Meryem'de bulunan ruhun Ali b. Ebî Talib'e, sonra ardı ardına imamlara ve sonunda İbrahim b. Muhammed'e geçtiğini ve onların ilah olduklarını iddia etmişlerdir. Bu fırka, haramları helal saymıştır... Halife Ebû Cafer el-Mansur'a tapmışlardır...*" Bu, onların hulûl ve tenasüh prensibini benimsediklerini göstermektedir.[42] Ancak Taberî, Abbasî yönetiminin aşırılıklarından dolayı onları cezalandırdığına dikkat çekmektedir.

Nevbahtî ile Sa'd el-Kummî, aşırı/ğulât Râvendiyye'nin Ebû Hâşim'in Muhammed'e şu şekilde vasiyet ettiğine inandıklarını aktarmaktadır: "*O, imamdır; o Allah'tır; o, her şeyi bilendir. Onu kim tanımışsa dilediğini yapsın.*

---

[37] Nevbahtî, *a.g.e.*, s.28; Kummî, *a.g.e.*, s.39.

[38] Eş'arî, *a.g.e.*, I, 21.

[39] Bağdâdî, *a.g.e.*, s.27-28; Şehristânî, *a.g.e.*, s.15-16; İsferâyînî, *et-Tebsîr bi'd-Dîn*, Kahire, 1939-1940, s.75.

[40] Nevbahtî, *a.g.e.*, s.33-50; Kummî, *a.g.e.*, s.26, 46-47; Eş'arî, *a.g.e.*, I, 5; Bağdâdî, *a.g.e.*, s.227-242; Şehristânî, *a.g.e.*, s.132 v.d.; İbn Hazm, *a.g.e.*, s.180-185; İsferâyînî, *a.g.e.*, s.70-74; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red*, İstanbul, 1936, s.118-122.

[41] Taberî, *a.g.e.*, VIII, 83 (Taberî, rivayeti Medâinî'den aktarmaktadır.) Aynı şekilde Makdisî, *a.g.e.*, I, 83.

[42] Taberî, *a.g.e.*, VII, 505; İbnu'l-Adîm, *Zübdetu'l-Haleb*, Dimeşk, 1951, 1954, I, 59-60; İbnu't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, Paris, 1895, s.142-143; İbn Haldun, *a.g.e.*, III, 395-396.

İşte bunlar aşırı Ravendilerdir."[43] Böylece görüyoruz ki, her iki müellif de sözü devam ettirerek bu tür bir inancı Abbâsiyye fırkasına değil, ğulât/aşırı Râvendiyye'ye nisbet etmektedir.

Mes'ûdî[44] ise Abbâsiyye fırkasından ayrılmış bir diğer fırka olan ve 137/754 yılında Mansur tarafından öldürülmesinden sonra taraftarlarını Ebû Müslim'in imametine çağıran Müslimiyye'ye bazı aşırı görüşler nisbet etmektedir: *"O (Ebû Müslim) ölmemiştir, ortaya çıkıp yeryüzünü adaletle dolduruncaya kadar da ölmeyecektir..."*

Fakat Abbasî davetinin Horasan'daki faaliyetleri; davetin duayenlerinden ve davetçilerin ileri gelenlerinden olan Hidaş'ın davet ettiği görüşler;[45] aynı şekilde, davetin Hâşimiyye fırkasından doğan kökleri ve devrim başarıya ulaştıktan sonra ayrılan kolları; işte bütün bunlar, Abbasî davetinin aşırı bir yönünün/yüzünün olduğunu göstermektedir. Ancak davetin bu yüzü, Emevî idaresinden şikayetçi ve rahatsız olan kişilerden mümkün olabildiği kadar fazla taraftar kazanabilmek için Abbasî devriminin ortaya koyduğu bir çok veçhesinden sadece biri idi. Abbasî daveti, bu insanları cezp edecek inançları içeren sloganlar atmak ve mesajlar vermek suretiyle bunu yapıyordu.

Şu ana kadarki anlattıklarımızdan anlaşılmaktadır ki, farklı ravilere isnad ettikleri rivayetlerini tartıştığımız temel kaynaklar, vasiyetin tarihî bir hakikat olduğunda müttefiktirler ve bunun, Ebû Hâşim'in Süleyman b. Abdilmelik'i ziyaretinden sonra Şam'dan Hicaz'a dönüş yolunda iken 97-98/715-716 yılında olduğunu zikretmektedirler. Ebû Hâşim eş-Şerât bölgesinde iken ya Emevî halifesinin tertiplediği bir zehirlenme ya da tabiî bir şekilde hastalanma sebebiyle rahatsızlanmış ve bunun üzerine dostlarından kendisini Abbasîlerin merkezi Humeyme'ye götürmelerini istemiştir. Orada bu şekilde Muhammed b. Ali el-Abbasî'ye vasiyet etmiş ve onu, gizli Hâşimî hareketinin imamlığına tayin etmiştir. Ebû Hâşimin çocuğu yoktu; bu sebepten o, taraftarlarına Muhammed el-Abbasî'yi imam edinmelerini emretmişti. Çünkü o, diğerlerinden daha alimdi.[46] Nasıl olmasın? Çünkü Muhammed, ilmi bizzat Ebû Hâşim'in yanında almıştı. Bundan itibaren Muhammed el-Abbasî, Hâşimî teşkilatını her yönüyle Abbasî teşkilatı haline getirdi.

Rasûllullah (s.a.v.)'ın Amcası Abbas b. Abdilmuttalib

Yeni Abbasî Devleti kurulduktan ve Abbasîler iktidarı ele geçirdikten sonra bir çok münasebetle *"Allah'ın Kitabı ve Peygamberinin sünnetine uyma"* arzu ve kararlılıklarını deklare ettiler ve *"zalimleri",* yani adalet, emr-i bi'l-maruf

---

[43] Nevbahtî, *a.g.e.,* s.28-29; Kummî, *a.g.e.,* s.39-40, 69-70.

[44] Mes'ûdî, *a.g.e.,* VI, 186-187; *Ahbâru'd-Duveli'l-Munkatıa,* (Müellifi meçhul el yazması bir eser olup Ali b. Zafir el-Ezdî'ye nisbet edilmektedir.), Biritanya Müzesi, nr.3685, v.109b.

[45] Taberî, *a.g.e.,* VII, 109; V. Vloten, *a.g.e.,* s.98; C. Cahen, *a.g.e.,* s.324 v.d.; Bernard Lewis, *"el-Abbâsiyyûn",* Dâiratu'l-Meârifi'l-İslâmiyye, (Yeni Baskı).

[46] Ahbâru'l-Abbas, v.79b.

ve nehy-i ani'l-munker prensiplerini uygulamada başarısız olan Emevîleri eleştirdiler. Abbasîler yeni sisteme desteklerini kazanabilmek için fakihler ile hadisçilere yaklaştılar. Böylece Abbasîler, her unsurdan özellikle de devrim esnasında kendilerine yardım ve destek veren aşırı gruplardan uzaklaştılar. Ardından yeni iktidar, her muhalif hareketi ve kızgınlığını ifade etmeye çalışan her isyancıyı şiddetli bir şekilde ezmeye başladı. Çünkü yeni nizam, onların beklediği gibi olmamış veya devrim esnasında attığı sloganların gereğini yapmamıştı.

Abbasîlerin hilâfet davalarını dayandıracakları yeni bir esas bulmaları gerekirdi. Zira Ebû Hâşim'in vasiyeti, otoriteyi ele geçirdikten sonra artık şartlara uygun değildi. Çünkü bu vasiyet, siyasî açıdan, onları Ali oğullarına bağlayarak hilâfet haklarının İmam Ali b. Ebî Talib (ra)'in oğulları yoluyla kendilerine geldiğini ortaya koyuyor; akaidî açıdan ise, gizli hareketlerine ait köklerin aşırı Keysâniyye ve Hâşimiyye teşkilatına dayandığı ayıbını ifşâ ediyordu. Başka bir ifadeyle, Abbasîlerin, yeni sistemleri için fukaha ve halkın desteğine ihtiyaç duymaları, onları Ebû Hâşim ve onun aşırı teşkilatı ile bağlarını koparmaya ve Kitap ve sünnete sarıldıklarını ilan etmeye sevk eden unsur olmuştur. Abbasîlerin hilafet davaları için yeni temele gelince, bu, Rasûlullah (s.a.v.)'ın vefat ederken amcası Abbas'ı varis olarak bırakmasına dayanıyordu. Bundan dolayı imamet, onun çocuklarına ait olacaktı.

İki iddia arasındaki bu değişimin aniden olmadığını söylememiz gerekir. Aksine birinci iddia ile ikincisi arasında bir intikal süreci olmuştur. Bu ara dönemin karakteristik özelliği, esneklik ve belirsizliktir ve özellikle, yöneticiler ile Abbasî halifelerinin hutbeleri ve beyanatlarında tezahür etmektedir. Mesela Ebu'l-Abbas es-Seffah(132/750-136/754) ilk hutbesinde,[47] Abbasîlerin soylarının babaları tarafından Peygamber (s.a.v.)'e uzandığını vurgulayarak şöyle demektedir: *"...Allah takva kelimesini bize yoldaş yaptı ve bizi ona layık hale getirdi; takva ehli olmakla onurlandırdı. Rasûlullah'a akrabalık ve yakınlıkla şereflendirdi. Bizleri onun babalarından ve soyundan türetti."* Sonra Ebu'l-Abbas, *"Ehl-i Beyt"*in ve Zevi'l-kurba/yakın akrabaların hakkından bahsetmektedir. Bu terimlerin anlamlarında bir esneklik olduğu için bu anlamın yorumunda da rivayetlerin farklı olacağı aşikardır. Sonra Halife, yeni devlet kurulduktan sonra kıpırdanmaya başlayan muhalif gruplara saldırıya geçmektedir. Fakat hutbesinde genel olarak, bazı taahhütlerle tehditleri birbirine karıştırdığı siyasî bir ustalık ve manevra göze çarpmaktadır. Amcası Davud b. Ali'nin hutbesi[48] de, Abbasîlerin hak ve hukukuna Halifenin hutbesinden daha çok vurgu yapmasına rağmen, siyasî tolerans ve Ali oğulları ile Abbasîlerin aralarını bulma çabası açısından ilkinden farksızdı. Davud b. Ali Allah'a hamd ve şükr etmektedir; çünkü O, *"Peygamber (s.a.v.)'den miraslarını onlara ulaştırmıştır."*

---

[47] Dîneverî, *Ahbâru't-Tıvâl,* Leyden, 1888, s.467-468; Taberî, *a.g.e.,* VII, 425-426; Mes'ûdî, *a.g.e.,* VI, 97-99; *Nebzetun min Kitabi't-Tarih*, v.292a.

[48] Taberî, *a.g.e.,* VII, 426-428; Muberred, *el-Kamil*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kâhire, ts (Dâru'l-Fikri'l-Arabî), IV, 110-111.

Yani, Abbasîler Peygamber (s.a.v.)'in varisleridir ve ondan sonra, insanlar içerisinde hilâfete en layık olanlardır. Ancak Davud b. Ali sözlerini sürdürerek şöyle demektedir: *"Şuna dikkat edin! Rasûlullah (s.a.v.)'ın vefatından bu güne kadar geçen zaman içinde sizin şu minberinize Emiru'l-Mü'minin Ali b. Ebî Talib ve (eliyle Ebu'l-Abbas'ı işaret ederek) Mü'minlerin Emiri Abdullah b. Muhammed haricinde hiçbir halife çıkmamıştır."* Davud b. Ali asıl konuya dönerek sözlerini şöyle tamamlamaktadır: *"Biliniz ki ele geçirdiğimiz hilâfet, İsa b. Meryem'e teslim edinceye kadar bizden çıkmayacaktır."* Fakih el-Evzaî ile Halifenin amcası Abdullah b. Ali arasında Şam'da geçen bir tartışmada Abdullah da, hilâfet hakkının Hâşim oğullarında olduğunu vurguluyor ve Abbasîlerin bu hakka, Şam'da Ali oğulları kanalıyla varis olduklarına dikkat çekiyordu.[49]

Fakat durum, uzun süre bu kapalı ve esnek şekilde kalmadı. Neticede Hâşim oğulları, yönetimdeki Abbasîler ve muhalefetteki Ali oğulları olmak üzere ikiye parçalandı ve zamanla Abbasîlerin ve Ali evladının bakış açıları kristalize oldu. İkinci halife ve devletin gerçek kurucusu olan Mansur, Abbasî bakış açısını son derece açık ve net bir şekilde ortaya koyan ilk şahıs olarak kabul edilmektedir. O, Hicaz'da isyan eden Muhammed en-Nefsüzzekiyye el-Alevî (el-Hasanî) ile karşılıklı yazdıkları mektuplarda[50] şöyle demektedir: *"Biliyorsun ki Peygamber (s.a.v.)'den sonra Abdülmuttalib oğulları içerisinde ondan (Abbas'dan) başka kimse hayatta kalmamıştı; dolayısıyla amcası olarak onun varisi oldu. Sonra bu işi (hilâfeti) Hâşim oğullarından pek çok kişi istedi; ancak ona sadece Abbas'ın çocukları erişti. Sikaye onun işidir; Peygamber (s.a.v.)'in mirası da ona aittir; hilâfet ise onun çocuklarındadır. Cahiliyyede ve İslâm'da, dünyada ve ahirette fazilet ve şeref adına ne varsa, Abbas hepsinin varisi ve murisi(miras bırakanı)dir."*[51]

Mansur döneminde, Ali oğulları ile Abbasîler arasındaki siyasî ve fikrî çatışma en şiddetli noktaya ulaştı. Bundan dolayı Mansur, İmam Cafer es-Sadık ile oğlu İsmail'i gözetim altında tutmuş;[52] ayrıca Abdullah b. Hasan el-Mahd ile Ali ailesinden pek çok kişiyi hapsetmiş ve Muhammed en-Nefsüzzekiyye ile kardeşi İbrahim'i yakalamak için de çok sıkı bir takip başlatmıştı. Sonunda Mu-

---

[49] Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz,* Haydarabat, 1333/1915-18, I, 170.

[50] Bu mektupların değerlendirilmesi ile ilgili olarak bk. Cem Zorlu, "Abbâsi Devleti'nin Meşrûiyeti Problemi Çerçevesinde Mansur ile Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin Karşılıklı Yazdıkları Mektupların Analizi", Akademik Araştırma, Konya, 2001, 1, 5-24. (Çev.)

[51] Mektupların tam metinleri için bk. Mübarred, *a.g.e.*, IV, 113-120; Taberî, *a.g.e,* VII, 566-571; İbn Abdirabbih, *a.g.e.,* V, 338-342; Ezdî, *Tarihu'l-Mevsıl,* nşr. Ali Habibe, Kâhire, 1387/1967, s. 182-187; İbnu'l-Esîr, *a.g.e,* IV, 115-118; Kalkâşendî, *Subhu'l-Â'şa fî Sinâati'l-İnşâ,* nşr. M. İ. Ü. Hüseyin Şemsuddîn v.dğr. Beyrut, 1407/1987, I, 277-282. Ayrıca bazı kaynaklar bu mektupları özet olarak vermişlerdir: Belâzurî, *a.g.e.,* III, 323-325; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Umem ve'l-Mulûk*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut, 1412/1992, VIII, 64-66. Zehebî, *Tarihu'l-İslâm (h. 141-160),* nşr. Ö. Abdusselam Tedmurî, Beyrut, 1415/1994…, s. 24-26; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* nşr. A. Ebû Müslim v. dğr., Beyrut, 1407/1987, X, 87-89.(Çev.)

[52] Taberî, *a.g.e.,* VII, 603; Ezdî, *a.g.e.,* s.196.

hammed ile İbrahim'i isyana zorlayarak onların işini bitirdi[53] ve Ali oğullarına karşı bu başarısından sonra *"el-Mansur"* lakabını kullanmaya başladı. *"Zafer kazanması için Allah tarafından desteklenen şahıs"* anlamına gelen bu lakabın halk arasında manevî bir öneminin olduğu aşikardır. Başka bir ifadeyle bu lakap, beklenen kurtarıcı veya insanların ümit bağladığı beklenen hâmî manalarına gelmektedir.[54]

Mansur bu lakabı almakla Ali oğullarının liderlik iddialarına cevap veriyor ve halka kendi önderliğinin doğru olduğunu gösteriyordu. Mansur, Abdullah b. Hasan el-Mahd'ın, oğlu Muhammed (b. Abdillah) en-Nefsüzzekiyye'nin beklenen mehdi olduğu iddiasına karşılık, *"Mehdi, Muhammed b. Abdillah'dır; fakat annesi Hâşimî değildir."*[55] şeklindeki hadisleri yaymıştır.[56] Böylece Mansur, beklenen Mehdi'nin oğlu Muhammed b. Abdillah el-Mansur olduğunu ortaya koyarak onu veliaht ilan etmek için bir ön hazırlık yapmak istemiştir.

Mansur, o dönemde propaganda silahlarından olan şairleri Abbasî iddiasını yaymaları için teşvik etmiş; ayrıca imametle ilgili kitap yazımını da desteklemiştir. Muhtemelen Abbasî bakış açısını desteklemek için, Mansur'un dostu ve iyi bir kelamcı olan İsa b. Ravza, imamet hakkında bir eser kaleme almıştır. Aynı şekilde Mansur'un dostu Ebû Sehl Fadl b. Nevbaht de imametle ilgili bir kitap yazmıştır.[57] Bu esnada Abbasîlerin hilâfetle ilgili görüşlerini destekleyen Rasûlullah (s.a.v.)'a, Abdullah b. Abbas (r.a.)'a, İmam Ali b. Ebî Talib (r.a.)'e İmam Cafer es-Sadık'a ve başkalarına nisbet edilen pek çok hadis ve söz neşvünema buldu.[58] Nitekim bazı rivayetlere göre, bizzat Abdullah b. Hasan el-

---

[53] Bu isyanlar için bk.Cem Zorlu, *Abbasîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar,* Ankara, 2001, s.211-287. (Çev.)

[54] İbnu'l-Hâik el-Hemedânî, *el-İklîl,* Bağdat, 1931, s.71-72; Neşvân el-Himyerî, *Şemsu'l–Ulûm,* Leyden, 1916, s.103. Mansur lakabı, efsanevî veya tarihî rivayetlerde mehdî veya beklenen kurtarıcı şeklinde geçmektedir. Mesela, *"Himyer'in Mansuru"* ve *"Yemen'in Mansuru"* buna bir örnektir. Muhtâr'ın taraftarları reislerine *"Ey Mansur, öldür!"* şeklinde hitab ediyorlardı. Zeyd'in taraftarları da onun *"Mansur"* olduğu ve Emevîlerin yıkılış vaktinin geldiğini umarak ona böyle hitab ediyorlardı. Abbasî davetinin sloganlarından birisi de, Muhammed el-Abbasî'ye işaret eden *"Ya Muhammed,Ya Mansur!"* idi. Taberî, *a.g.e.,* V, 350, VII, 182, 434. *Ahbâru'l-Abbas,* v.110a v.d.; Wellhausen, *ed-Devletu'l-Arabiyye,* s.234, 245. Ayrıca bu lakap için bk. Faruk Ömer, *"Elkâbu'l-Hulefâi'l-Abbasîyyîn ve Delâletuha'd-Dîniyye-es-Siyâsiyye"*, Buhûs fi't-Tarihi'l-Abbasî, Beyrut, 1977, s197-226; Hüseyin Atvan, *ed-Da'vetu'l-Abbâsiyye: Mebâdi' ve Esâlîb,* Beyrut, ts., (Daru'l-Cîl), s173-177. (Çev.)

[55] Mansur'un oğlu Muhammed b. Abdillah'in annesi Hâşimî değil Himyerîdir. (Bk. Taberî, *a.g.e.,* VIII, 102.) Hadis olduğu iddia edilen bu cümledeki *"fakat annesi Hâşimî değildir."* ifadesi ile annesi Hâşimî olmayan Muhammed b. Abdillah el-Mansur'un mehdiliğine vurgu yapılmaktadır. (Çev.)

[56] Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitabu'l-Eğânî*, Bulak, 1284-1285, Leyden, 1306, XII, 85. *"...Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Mehdi Muhammed b. Abdillah, bizdendir; ancak annesi bizden değildir. Yeryüzü nasıl zulümle dolmuşsa onu öyle adaletle dolduracaktır."*

[57] Necâşî, *Ricâl,* Bombay, 1917, s.208; Ağa Buzurk, *Zerîa ilâ Tesânîfi'ş-Şîa,* Necef, 1936, II, 331.

[58] Belâzurî, *a.g.e.,* VI, 63; Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Makâtilu't-Tâlibiyyîn,* Necef, 1934, Necef, 1965, s.177-178; *Nebzetun mine't-Tarih,* v.239a, 240a, 242a; *Ahbâru'l-Abbâs,* v.5a v.d.; *Ahbâru'd-Duveli'l-Munkatıa,* v.97b-98a; İbn Asâkir, *a.g.e.,* V, 226-241; Ebû Nuaym, el-

Mahd, bir grup Horasanlıya Hâşim oğullarının en faziletlisi ve efendisi olması dolayısıyla Muhammed b. Ali el-Abbâsî'yi imam ve komutan edinmelerini tavsiye etmiştir.[59]

Böylece Mansur, Ali oğulları ile siyasî ve fikrî bir savaşa girmiştir; bunun bir neticesi olarak da Abbasî bakış açısı netlik kazanmıştır. Bundan dolayı Mehdi (158/775-169/785) hilâfete geldiği zaman, dönemi nisbeten bir istikrar dönemi olmuş ve o, Abbasîlerin hilâfet haklarının Rasûlullah'ın amcası ve varisi Abbas'a dayandığını deklere etmiştir. Bu konu ile ilgili olarak Abbasî Şîasının köklerinden bahsederken Nevbahtî şöyle demektedir: *"...Ebû Hâşim, Muhammed b. Ali'ye vasiyet etti/görevi devretti... Muhammed ise, imam olarak isimlendirilen oğlu İbrahim'e vasiyet etti/görevi devretti. Abbas oğullarının imameti ilk olarak İbrahim'le kesinlik kazanmıştır. Ebû Müslim daveti onun adına yapmıştır. Daha sonra İbrahim kardeşi Ebu'l-Abbas'a vasiyet etti; Ebu'l-Abbas da Mansur'a Mansur da Mehdi'ye vasiyet etti. Mehdi ise, Abbas oğullarının imameti Muhammed b. el-Hanefiyye ile oğlu Ebû Hâşim kanalıyla aldıkları iddiasını terk ederek imametin Peygamber ve âlinden sonra Abbas b. Abdilmuttalib'e ait olduğu görüşünü ortaya koydu ve onları buna davet ederek şöyle dedi: Abbas, onun amcası ve insanlar arasında Peygambere en yakın kişi olarak onun varisi idi...."* Sa'd el-Kummî de bunu desteklemektedir.[60]

Mes'ûdî ise Râvendiyye'nin şunları iddia ettiğini söylemektedir: "*Rasûlullah (s.a.v.) vefat ettikten sonra halk içerisinde imamete en layık olan Abbas b. Abdilmuttalib'dir. Çünkü o, onun amcası, varisi ve 'Allah'ın kitabına göre yakın akrabalar birbirlerine (varis olmağa) daha uygundur.'(Enfal,8/75) ayet-i kerimesine göre de onun asabesi(baba tarafından akrabalar)dir. Ancak insanlar onun hakkını gasbettiler ve Allah onlara bu hakkı geri verinceye kadar, ona zulmettiler.*" Ayrıca Râvendiyye Ebû Bekir ile Ömer'in imametinden teberrî etmekte; Ali b. Ebî Talib'e biatı da, Abbas'ın "*Ey kardeşimin oğlu! Hadi gel sana biat edeyim de senin hakkında iki kişi ihtilafa düşmesin*." sözleriyle ona biatı caiz gördüğü için onaylamaktadır.[61]

Eş'arî, Mehdi döneminde resmîleşen iddianın, daha önceki iddiadan bir vazgeçme olduğunu ifade ederek şunları söylemektedir: "*Sonra bunlardan (Keysâniyye) bir kısmı görüşlerinden vazgeçerek Peygamber (s.a.v.)'in (kendisinden sonra) Abbas b. Abdilmuttalib'i imam olarak tayin ettiğini onun da Abdullah'ı imamete atadığını iddia etmişlerdir... İşte bunlar, Râvendiyye'dir*."[62] Bu konuda Şehristânî ise Hâşimiyye'nin kollara ayrıldığını ve bunlardan birinin "*Nesep bağından dolayı Abbasîlerin hilâfette hakkı vardır. Rasûlullah vefat*

İsbehânî, *Hilyetu'l Evliyâ,* Kahire, 1938, I, 315-318; Âmilî, *A'yânu'ş-Şîa,* Dimeşk, 1936, II, 133, IV, 554, VI, 24, 279.

[59] *Uyûn ve'l-Hadâik*, s.169 v.d.

[60] Nevbahtî, *a.g.e.,* s.42-43.

[61] Mes'ûdî, *a.g.e.,* VI, 54-55.

[62] Eş'arî, *a.g.e.,* I, 21.

ettiğinde amcası Abbas verasete en layık kişi idi." prensibine davet ettiğini söylemektedir.[63]

İbn Hazm ise, şu noktalara dikkat çekmektedir: "*Râvendiyye, hilâfetle ilgili olarak, 'Hilâfet, ancak Abbas b. Abdilmuttalib'in oğulları için caizdir ve Abbas, Rasûlullah'ın asabesi ve varisidir. Böyle olunca da Abbas onun makamına varis olmuştur.' görüşlerini taşımaktadır.*" Ayrıca İbn Hazm bunlara cevap olarak şöyle demektedir: "*Durum böyle olsa bile, bu malda caiz olur. Makama gelince, dinlerde ona asla varis olunamaz. Gerçekten, Peygamber (s.a.v.) vefat ettiğinde Abbas hayatta idi. Ancak o, bu konuda asla kendisi için hiçbir hak iddia etmemiştir.*"[64]

İbn Hazm'ın bu son yorumu, Abbasîlerin siyasî arzularının tarihine hızlıca bir göz atmamızı gerektirmektedir. Kaynaklar, Rasululah (s.a.v.)'ın vefatından sonra hilâfeti elde etmek için Abbas b. Abdilmuttalib'in herhangi siyasî bir arzusundan bahsetmemektedir.[65] Abbas, ilk Müslüman olanlardan değildi. Çünkü -büyük bir ihtimalle- o, 8/630 yılındaki Mekke fethinden kısa bir süre önce İslâm'a girmişti. Bununla birlikte Rasûlullah (s.a.v.), hacılara su ikramı (sikaye) işinin sorumluluğunu fetihten sonra da onda bırakmıştı. Abbas, Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra Ali b. Ebî Talib'i desteklemiştir. Ancak, görülmektedir ki, Abbas'ın Mekke'nin haremi ile ilgili İslâm'dan önceki ve sonraki dinî konumu, keza Peygamber'le akrabalığı ve yaşlılığı, insanlar arasında şöhretini artırmış ve daha sonra Abbasîler de bunları, hilâfet haklarını güçlendirmek için bir dayanak olarak almışlardır. Bundan ötürü Mansur, Muhammed en-Nefsüzzekiyye'ye cevabında şöyle demektedir: "*Allah kadınları; amcalar, babalar, baba tarafından akrabalar ve veliler gibi tutmamıştır. Çünkü Allah, amcayı baba yerine koymuştur.*"[66] Yine şöyle devam etmektedir: "*Biliyorsun ki, Cahiliyye döneminde bizim kutsal ve şerefli görevimiz, çok muhterem hacılara su dağıtmak ve zemzemi idare etmek idi. Bu işler, kardeşleri içerisinde Abbas'a nasip olmuştu.*"[67]

Abdullah b. Abbas'ın[68] da siyasî bir hırsı ve arzusu olmamıştır ve onun Ali oğulları ile ilişkileri gayet iyi idi. Abbasî karakteri taşıyan bazı rivayetler, onu Emevî sarayında Abbasîlerin hakkını savunan bir görüntü içerisinde sunsalar bile, İbn Abbas'ın zaman zaman sadece Abbasîlerin hakkına değil, genel anlamda Hâşimîlerin hakkına da dikkat çektiği kabul edilmektedir. Diğer yandan Abdullah b. Zübeyr, hem Abdullah b. Abbas'ı hem de Muhammed b. el-Hanefiyye'yi kendisine biat etmedikleri için Taif'e sürmüştür.

---

[63] Şehristânî, *a.g.e.,* s.112.
[64] İbn Hazm, *a.g.e.,* s.90-92.
[65] İbn Sa'd, *a.g.e.,* IV, 1-20; Belâzurî, *a.g.e.,* IV, 7-31; İbn Habib, *Muhabber,* Haydarabat, 1942, s.164-165; Dâiratu'l-Maârif, *"Abbas"* maddesi.
[66] Taberî, *a.g.e.,* VII, 568
[67] Taberî, *a.g.e.,* VII, 571.
[68] Belâzurî, *a.g.e.,* IV, 39-75; *Ahbâru'l-Abbas,* v.9b, 12a, 36b.

Dolayısıyla Abbasî ailesinin siyasî arzuları, siyasî açıdan aktif olan Ali b. Abdullah b. Abbas'ın[69] ortaya çıkmasıyla belirgin hale gelmiştir. Bu yüzden Emevî yönetimi, ona şüpheci ve ihtiyatlı bir nazarla bakıyordu. Ancak Abdülmelik b. Mervan, onun yanına sık sık uğruyordu. Çünkü, onunla bir çatışmaya girmenin halk arasında onun şöhretini artırabileceğini düşünüyordu. I. Velid ise, onu hapsetti ve onu sopayla dövdü; sonra da eş-Şerât'a sürdü. Bunun üzerine o da, ikamet yeri olarak Humeyme'yi seçti. Ali el-Abbasî'nin 118/736 yılında vefatından sonra, Abbasîler arasında güçlü bir şahsiyet olarak oğlu Muhammed[70] ortaya çıktı. Muhammed el-Abbasî'nin Ebû Hâşim'le ilişkisi, bir dostluk ve öğrencilik ilişkisi idi. Görünen o ki, onun Abdullah b. Hasan'la ilişkisi de iyi idi. Ne var ki, burada ben bir ilave yapmayı gerekli görüyorum. Bana göre, Emevîlere yönelik Hâşimî muhalefeti, Emevî iktidarı güçlü kaldığı müddetçe yek vücut halinde idi. Fakat, Emevî yönetimi zayıflamaya ve Emevî Devleti'nin yıkılabileceği arzusu artmaya başlar başlamaz, Hâşim oğulları içerisinde, Hâşimî muhalefetin birliğinin parçalanmasına neden olan farklı önderlikler ortaya çıkmıştır.

Burada bizce önemli olan husus, dostu ve öğrencisi Muhammed el-Abbasî'ye meşhur vasiyetiyle görevi devrederek ona davetçi ve taraftarlarının isimlerini veren kişinin bu Ebû Hâşim olmasıdır. Çünkü bu sayede önderlik Ali oğullarından Abbasîlere intikal etmiştir. Ebû Hâşim (Bu şahıs Fatıma soyundan olmayan bir Ali evladıdır.) ile Muhammed el-Abbasî arasındaki bu yakınlaşma, hem Hanefî (Muhammed b. el-Hanefi'ye nisbet olarak) hem de Abbasî iddialarının Fatıma neslinden gelen -yani Hasan oğulları ve Hüseyin oğulları- Hz. Ali evladınca reddedildiğini ve kabul edilmediğini ileri süren rivayetlerin ışığında yorumlanabilir. Nitekim Abbasî davetçileri, taraftarlarını Zeyd b. Ali'nin hareketine katılmaları veya Horasan'daki oğlu Yahya'ya yardım etmeleri hususunda uyarmışlardı. Yine Ebû Müslim el-Horasanî Abdullah b. Muaviye b. Cafer b. Ebî Talib'i öldürmüştü.[71] Çünkü, Horasan birden fazla daveti kaldıramazdı; tabiî ki bu davet de Abbasî daveti olacaktı.

Böylece, Abbasî davetinin devrimci filizlerinin, Abbasîler adına gizli davetin haklı olarak ilk organizatörü kabul edilen Muhammed b. Ali el-Abbasî çevresinde oluştuğunu görmekteyiz. Ondan sonra davetin önderliği oğlu İmam İbrahim'e[72] geçmiştir. Davet onunla, Horasan ordusunun 132/749-750 yılında Kûfe şehrine girmesi ve Ebu'l-Abbas'ın yeni devletin ilk halifesi olarak ilan edilmesi ile sonuçlanan yeni ve aktif bir çehre kazanmıştır.

---

[69] Belâzurî, *a.g.e.,* IV, 97-105; İbn Sa'd, *a.g.e.,* V, 229; *Ahbâru'l-Abbas,* v.62b, 64b, 69a; Ebû Nuaym, *a.g.e.,* III, 207.

[70] Belâzurî, *a.g.e.,* IV, 107-117; *Ahbâru'l-Abbas,* v.73b, 78b, 79a, 87a.

[71] *Ahbâru'l-Abbas,* v.110a, 115b; *Nebzetun min Kitabi't-Tarih,* v.255a; Ebu'l-Ferec, *Egânî,* XI, 74; Aynı zamanda bk.Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyin,* Kahire, 1948, II, 85.

[72] Faruk Ömer, *"İbrahim el-İmam",* Dâiratu'l-Maârifi'l-İslâmiyye, (Yeni Baskı).

Sonuç

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, Abbasîlerin *"Ebû Hâşim'in Vasiyeti"* ne davetleri, - temel kaynakların çoğunun tespit ettiği gibi onun tartışılmaz bir tarihî hakikat olmasını bir tarafa bırakırsak- Abbasî davetinin içerisinden geçtiği şartların gerektirdiği kaçınılmaz siyasî bir zorunluluk idi. Abbasî davetinin başarısındaki sır, onun değişik yüzlerle ortaya çıkması ve Emevî yönetimine muhalif gruplar içerisinden mümkün olabilecek en çok taraftarı kazanabilmek için farklı farklı sloganlar ve prensipler ortaya atmasıdır. Devrimi gerçekleştirdikten sonra Abbasîler, görüşlerini değiştirerek hilâfet haklarını, Abbas'ın Rasûlullah'ın amcası ve varisi olması iddiası üzerine kurdular. Çünkü onların, başta hadisçi ve fıkıhçılar olmak üzere Müslüman *"toplum"*un desteğine ihtiyaçları vardı ve yeni devleti, her ayrılıkçı ve muhalif grubu kontrol altında tutabilecek güçlü bir Horasan ordusu destekliyordu.

HİNDUİZM[*]

Yazan:A.Ranjan MOHAPATRA

Çeviren: Yrd. Doç. Dr. Hidayet IŞIK[**]

Abstract

Hinduism

The people who lives on the banks of the river Sindu (Hindu) are known as Hindus, and their land is called Hindustan and their religion as Hinduism.

Hinduism is a monotheistic religion. Although Hinduism accepts large numbers of familiar divinities, in reality it regards them as diverse manifestations of the one God. The Hindu trinity of Brahma-Vishnu-Shiva represents the three aspects of Godhead.

Hinduism is considered as the Sanatara Darma. It is eternal. There never existed many religions, there is only the one. One infinite religion exists and this religion is expressing itself in varıous countries in various ways.

It is not founded by any individual prophet and it is not composed by the teachings of any particular group.The fountainheads of Hinduism are the scriptures. The most important scriptures are Vedas and Upanishads. Bhagavad Gita is very popular among the Hindus and forms a part of Mahabarata.

Hindu philosophers developed six principal systems of Philosophy; Vaisheshika, Nyaya, Sankhya, Yoga, Mimamsa and Vedanta. The most important of them is Yoga of Patanjali.

Some of the religious reformers have renewed and reverbenated Hinduism from time to time. Thus, Brahmo Samaj was founded by Raja Ram Mohan Roy and Arya Samaj by Swami Dayananda Saraswati. They adviced

---

[*] Bu yazı, Hintli bilgin A.R.Mohapatra'nın *"Philosophy of Religion an Approach to World Religions"* (New Delhi, India 1990) adlı eserinin *"World Religions"* adlı ikinci bölümünün 119-138 sayfalarının çevirisidir.

[**] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Hindus to return to the faith of one Supreme God and esential source, Vedas. In addition, Sri Ramakrishna demonstrated Hindus what the true religion of Aryans is. Swami Vivekananda was the most extraordinary aspirant and disciple of him.

GİRİŞ

/**119**/*"Hinduizm, benim kesinlikle diğer dinlere karşı üstün tuttuğum bir din değil, aksine herhangi birisinin kendi doğasını geliştiren, onu gerçeğe çözülmez biçimde bağlayan ve sürekli arındıran Hinduizm'i aşan bir dindir".*

M.K.Gandhi

Sri Ramakrishna bir defasında, kesinlikle benim ya da senin dinin, benim milli dinim ya da senin milli dinin olmadığını söylemişti. Buna göre kesin olarak birçok din yoktur, sadece bir tek din vardır. Bir ezelî-ebedî din vardır ve bu din kendisini çeşitli ülkelerde değişik şekillerde ifade etmektedir. Bundan dolayı bütün dinlere saygı göstermeliyiz ve yapabildiğimiz ölçüde hepsini kabul etmeye çalışmalıyız[1].

Din, Swami Vivekenanda tarafından, insanda zaten bulunan tanrısal özelliğin açıklanması olarak tarif edilmiştir. Böyle bir din, dinin çarpıklıkları ve eksiklikleri olarak gözüken bazı gerçeklerden korkmayı içermez. Burada "gerçek din" terimi, "benim dinim doğru", "senin dinin yanlış" anlamında kullanılmamıştır. Bunların hepsi dinin yanlış yorumlarıdır. Sri Ramakrishna'nın dediği gibi; "her din gerçek ve doğrudur". Bazı insanlar, örneğin; eğer Hristiyanlık doğru ise, Hinduizm'in nasıl doğru olabileceğinden samimi olarak şüphe ederler. Onlar, eğer kendi dinleri doğru ise, diğer dinlerin yanlış olması gerektiğini düşünürler. Çünkü, kendi dinleri diğerlerinden farklıdır. Bu, din hakkında çok çocukça ve acemice bir düşüncedir. Senin varlığının gerçekliği, benim varlığımın gerçekliğini reddetmediği gibi, aynı tavır içerisinde, senin dininin gerçek oluşu, aynı zamanda benim dinimin de gerçek oluşunu reddetmez. Bununla beraber bu, bütün dinlerin aynı ve özdeş olduğunu söylemek değil, ancak bütün dinlerin doğru ve gerçek olduğunu söylemektir. Örneğin; Himalayaların resmini, Hindistan, Tibet veya Çin perspektifinden yapabilirsiniz. Resimlerin hiç biri, diğeriyle aynı ve özdeş değildir. Ancak, onların hepsi şüphesiz Himalayaların gerçek resmidir[2].

/**120**/ Dünyanın büyük dinleri, genel hatlarıyla, köken olarak üç guruba ayrılmıştır: Hint gurubu: Hinduizm, Budizm, Jainizm ve Sihizm; Batı gurubu: Mecusilik, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam; Çin-Japon gurubu: Taoizm, Konfuçyanizm ve Şintoizm. Şimdi, tekrar Hint gurubundan olan Hinduizm'e dönüyoruz.

---

[1] Complete Works of Swami Vivekenanda, 1972, IV.180

[2] Budhananda, Swami, The Saving challenge of Religion, S.79

HİNDUİZM KAVRAMI

Hinduizm, Hinduların eski bir Arya-Darma'sıdır. Pers istilacılar kuzey-batı Hindistan'a geldikleri zaman Sindu nehrine ulaştılar, bu nehrin kıyılarında yaşayan Aryan azizlerinin (rişi'lerin) torunlarıyla karşılaştılar. Farsçada "S" sesi yerine "H" sesi kullanılıyordu. Bu yüzden Sindu nehri yerine Hindu terimini kullandılar. Sindu nehrinin kıyılarında yaşayan bu halk daha sonra Hindular olarak tanındı, yaşadıkları yere Hindistan ve dinlerine de Hinduizm denildi.

HİNT FELSEFESİ

Tanrı : Monoteizm

Felsefi açıdan Hinduizm dualist değildir, dini açıdan monoteisttir. Hindu felsefesi, Tanrı, ruh ve evrenin temelde dualist olmadığını ileri sürer, belli ayırımlar sadece isimler ve şekiller tarafından ortaya konulmuştur. Ancak nihai gerçekliğe inancımız gibi bütün bu belli ayırımlar bizim cehaletimiz nedeniyledir. Hinduizm, bilinen tanrıların büyük sayılarını kabul etmesine rağmen, onları gerçekte bir tek Tanrının değişik açıklamaları olarak kabul eder. Brahma, Vişnu ve Şiva şeklindeki Hindu üçlemesi, yaratma, koruma ve yok etmeyi kontrolünde tutan baş Tanrının üç açıklaması olarak kabul edilir. Bununla birlikte Hindu monoteizmi, çeşitli inanç ve kültlerin farklı tanrılarını azletmez, onları bir Tanrının açıklamaları olarak kabul eder.

Hinduların Tanrısı her yerde ve her zaman hazır, her şeye gücü yeten, sonsuz, çok merhametli ve soyut bir varlıktır. Onun ruhu bütün evreni kaplamıştır. O, bütün şekillerin ve isimlerin ötesindedir. O, bizim ruhlarımızın ruhudur, biz onda yaşarız, onun sayesinde varız ve onsuz hiç bir şey var olamaz (Upanişadlar). Bizim farklı tanrılara ibadet etmemiz zihnimizi konsantre etmek ve onların bizdeki tanrısal tabiatına sahip olmak içindir. /**121**/ Çeşitli putlar, bazı dış formlar olmaksızın kendisini kavramanın zor olduğu tanrının niteliklerinin ya da tanrısal enerjinin sembolleridir. Vedanta bir çok tanrıya ibadeti emretmiyor, sadece ibadet edenlerin isteklerine göre bir çok şekilde görünen ve çeşitli isimlerle çağrılan bir tek Tanrıya ibadeti emrediyor. İsimsiz ve şekilsiz olan o yüce varlığa, binlerce isim verilmiştir. O, evren dışı değildir, evren içidir de, aşkın olduğu kadar içkindir de. O, dualist formda göründüğü gibi, dualist olmayan formda da görünür. O birdir, ancak görünüşü bir çoktur. O somuttur, soyuttur ve bunların ötesindedir.

Sanatana Darma

Hinduizm, "Sanatana Darma" prensibini kabul eder. Buna göre bu din, ezeli ve ebedidir. Çünkü yalnızca Tanrı gerçektir ve Tanrı ezeli ve ebedidir. Her şeyi kaplayan bu en yüce gerçeklik, evrenin etkili ve materyal sebebidir. İnsan ruhu tanrısaldır ve bütün evren En Yüce Ruhun görüntüsüdür. Tanrı bizim içimizdedir, fakat bizim cehaletimiz yüzünden herkes kendi dinine sahiptir. Bundan dolayı insanın dinine "Manava Darma" denir. Bu Manava Darma,

Sanatana Darma veya ezeli-ebedi dindir. Bir kişi Hindu olarak kendi dininden uzaklaşabilir, fakat o, Manava Darma'yı terkedemez.

Sanatana Darma veya Hinduizm kesin bir doğma veya amentüye inanmaz, ancak o, ruhi açılma sayesinde Tanrı bilincine erişmeye inanır. Bu, Tanrıya erişmek ve Tanrı olmaktır. Bu, mutlak Brahman olmaktır. Hinduizm, ezeli ve ebedidir, çünkü; dinin merkez ekseni olarak Tanrı, ezeli ve ebedidir[3].

Hinduizm'de Ruh İnancı

Hinduizm, kişiye kör bir inancı zorla kabul ettirmez. O, araştırma kapısını kapatmaz, diğer yandan, mutlak olarak önyargı ve zihin meşguliyetinden uzak, araştırma özgürlüğünü teşvik eder. Vedanta dinine ruh bilimi denilebilir. Modern bilim gibi doğmalarla ilgilenmez ve kişi veya kitap otoritesine inanmak üzerinde ısrar etmez, ancak tamamen doğru incelemeye yöneltir ve tabiatın gerçeklerinin tecrübesini, evrenin fenomenini yöneten kanunları keşfetmeye götürür. Hinduizm veya Vedanta doğmalar veya amentülerle ilgilenmez, ancak mantık ve neden yoluyla ruhun gerçek tabiatını açıklar. /**122**/ Upanişadlar'da, bu ruhun (Atman) her şeyi işitebildiği, refleks gösterdiği ve anladığı belirtilir.

Bu ruh bilimi, ruhun vücuttan bağımsız olarak var olup olamayacağı, şimdiki doğumdan önce var olup olmadığı gibi problemleri tartışır. O, hür müdür, sınırlı mıdır? Böylece o, ruhun ölümsüzlüğü, arzunun özgürlüğü ve köleliği, karma kanunu vb. konularla ilgilenir. Vedanta Felsefesi, Jivatmas denilen bireysel ruhların çokluğunu kabul eder ve onları En Yüce Ruhtan ayırır. Upanişadlar, gerçek ruh ve görünüşteki ruh şeklinde iki ruh olduğunu söyler. Gerçek ruh dünyaya bağlı değildir. O, vücutsuz ve şekilsizdir, acı ve sevincin ötesindedir, oysa görünüşteki ruh dünyaya bağlıdır. Vücudu ve şekli vardır. Kendi iyi veya kötü fiillerinin sonucu olarak acı veya sevinç hisseder. Görünüşteki ruh bu ikilikten kurtularak gerçek ruhta birliğini gerçekleştirirse, kederleri veya kendisine köleliği ortadan kalkar. Bu iki ruhun birliği şu şekildeki Vedik ifadeler ile belirtilmiştir: "Bu senin sanatındır", "Bu bizzat Brahman'dır", "Ben O'yum".

Hinduizm, Jiva'nın gerçekliğini veya rölatif durumda cisimlendirilmiş bireyi kabul eder. O, ruhun ölümden sonra yeniden bedenleneceğini ve bunun karma dokrini tarafından yönetildiğini kabul eder. Sebep-sonuç kanunu üzerine bina edilen genedoğum doktrini, ruhun tabiatı ve ölümden sonraki aksiyonu hakkındaki spekülasyonların en makuludur. İnsan ruhu kendi fiillerine göre birçok doğum ve ölüm dairesi geçirir. Vedalara göre insan bu hayatında önceki hayatındaki fiillerinin sonucu olarak birçok sıkıntı çeker. Hinduizm karmayı iki kısma ayırır: 1. Henüz meyve vermeye başlamayanlar (Ararabdha karma), 2. Meyve vermeye başlamış olanlar (Prarabdha karma). Ararabdha karma tekrar iki sınıfa ayrılır: a. Geçmiş hayattan toplananlar (Sanchita karma), b. Bu hayat-

---

[3] Complete Works of Swami Abhedananda, VII.62

ta bir araya getirilmiş olanlar (Kriyamana veya sanchayamana karma). Bir ruh, işlerinin iyi veya kötülüğüne bağlı olarak alçak veya yüksek, tekrar tekrar doğar. Yalnızca kurtulmuş olan ruh tekrar hiç bir fiziksel forma girmez.

Ruhun bizzat kendisinin şekil alması görünüştedir, gerçek değildir. Bundan dolayı onun doğumu ve ölümü de yalnızca görünüştedir. Kendi kendine bilginin elde edilmesinden sonra, jivatma kendisini, sınırsız ve herşeyi kaplayan Brahman olarak görür. O artık kölelikten ve sıkıntılardan kurtulmuştur. Bu şekilde kurtulan özgür bir ruh için ölüm bir dehşet değildir, çünkü bedenin değişmesi, elbisenin değişmesi gibidir. /**123**/ Özgür bir ruh bedende yaşıyor iken hastalık, yaşlılık ve çöküntüyü tecrübe edebilir; açlık, susuzluk ve üzüntü hissedebilir; fakat bunların, vücudun, aklın yahut duyuların özellikleri olduğunu bilir; bunları ciddiye almaz ve onlara yenilmez. Özgür bir ruh ölümsüzlük içerisinde yaşar, düşünür ve çalışır[4]

Hint Kutsal Metinleri[*]

Hinduizm, yaşayan bütün dinlerin en eskisidir. O, hiç bir belirli peygamber tarafından kurulmamıştır ve öğretileri, hiç bir belirli gurup tarafından kompoze edilmemiştir. Hinduizm'in kaynakları kutsal metinleridir. Hindu kutsal metinleri altı başlık altında toplanabilir: 1. Şrutiler, 2. Smiritiler, 3. İtihasalar, 4. Puranalar, 5. Agamalar, 6. Darşanalar.

1. *Şruti*, harfi harfine, işitilen demektir. Büyük bilgeler ezeli ebedi gerçekliği işitmişler, tecrübe etmişler ve tecrübelerini insanlığın faydası için yazıya geçirmişlerdir. Vedalar (aşağıda geleceği üzere Rig,Yajur, Sama ve Atharva olarak) dört adettir. (Yine her bir Veda Mantralar, Upanişadlar, Brahmanalar olarak tekrar üç bölüme ayrılır). Vedaların gerçekliği vahiyle tesbit edilmiştir. Onlar dinin en otoriter kaynağıdır.

2. *Smiriti*, harfi harfine hatırlanan demektir. Şrutiye göre önem bakımından daha sonra gelirler. Smiritiler Vedaların öğretisi üzerine kurulmuşlardır. Dini görevleri açıklar ve izah ederler. Günlük tavır, davranış ve geleneklerinde kişi, aile ve topluma yol gösteren kanunların bulunduğu kısımlardır.

3. *İtihasalar* (destanlar), Ramayana ve Mahabarata şeklinde bilinen destanlardır. Hinduizm'in, halkın muhayyilesi üzerinde eser bırakan fundamental öğretisinin ilgi çekici yaşayan hikayelerini ihtiva ederler. Felsefi esaslar, karşılaştırmalar ve ibret alınacak öyküler yoluyla sunulmuştur.

4. *Puranalar*, İtihasalar ile aynı sınıftandırlar. Vedalar dinini popularize etmek için yazılmışlardır. Puranaların amacı, mitler, hikayeler, efsaneler ve azizlerin ve kralların hayatları vasıtasıyla ve allegoriler yoluyla Vedaların öğretisini somut forma koymaktır. Dini somut formda sunarlar. Onsekiz Purana vardır ve en popüler olanları Bhagavata ve Vishnu Purana'dır.

---

[4] Niknilananda, Swami, Hinduism, S. 64

[*] Başlık ve bölümdeki numaralar tarafımızdan konulmuştur. (Çev.)

5. *Agamalar,* diğer bir populer kutsal metindirler. Her ne kadar otoritelerini Vedalardan almıyorlarsa da, Vedaların otoritesine muhalif değildirler. İbadetin nasıl yapılacağına dair teolojik risaleler ve el kitaplarıdır. Önde gelen üç mezhep; Shaivism, Shaktism ve Vaishnavism, doktrinlerini ve doğmalarını Agamalara dayandırmışlardır.

6. *Darşanalar,* altı tanedir. Darşana, harfi harfine ışık veya vizyon manasınadır. Bu Şad-darşanalar; 1. Nyaya, 2. Vaisheshika, 3. Samkhya, 4. Yoga, 5. Mimamsa, ve 6. Vedanta'dır. /**124**/ Herbir Darşana, gerçeğe bakışın bir yolunu gösterir. Onlar, hayat yolu ve hayat formu olarak kabul edilirler.

Esas olarak Vedalar, Upanişadlar, Bagavad-Gita ve Şad-darşanalar, Hint felsefesinin fundamental kutsal metinleri ve büyük hazineleridir.

Vedalar'ın Felsefesi ve Görünümü[••]

Rig Veda'dan günümüze kadarki Hint düşünce ve felsefesi, "Sonsuzluk Vedalardır" (Ananta vai Vedah) görüşüne bağlı kalmıştır. Seçkin batılı bilim adamı Wilson'un ifadelerine göre " Vedalar bize eski devirlere ait geniş bilgi sunmaktadır"[5].

Vedaların sayısı dörttür: Rig, Yajur, Sama ve Atharva. Prof. Max Müller, "Rig-Veda'nın, dünyanın en eski kitabı olduğunu" söyler. Tekrar her bir Veda üç bölümden oluşur: 1. Mantralar, 2. Brahmanalar, 3. Upanişadlar. Rig-Veda dört Veda arasında en önemlisidir.

Vedalar bazı felsefi yorumları ve görünümleri içerir:

ı. Natural Görünüm:

Çeşitli tanrılara yöneltilen Veda ilahileri ve yakarışları, ilkel dinin zengin kaynaklarıdır. Veda ritüellerinin bazısı ile tabiata tapınma arasında bağ kurulmuştur. Rig-Veda'nın ana tanrıları, tabiatın, insanlara refah veren büyük güçleri idi. Atharva-Veda, ilkel sihir ve büyü formüllerinin bir koleksiyonu olarak görünür. Rig-Veda'da insanlar, mükemmelliğin yüksek derecesi için tanrılara kurban kesebilirler. Böylelikle tanrıya, müzik, dans, içki (soma) ve sevilen yiyecek (et dahil) sunulur.

Vedik Aryanlar Indra, Agni, Soma vd. birçok tanrılara ibadet ederler. Bu üç tanrı tekrar otuz üç içinde çoğalmıştır. Agni Ateş Tanrısıdır. O, kendisi olmaksızın yaratmanın mümkün olmadığı ateş veya ışıktır. İki yüzden fazla ilahi ona söylenmiştir. Ateşe kurban sunmak, kötü etkilerin ortadan kaldırılmasını ifade eder. Bu Agni, yolumuzu aydınlatır, vücutlarımızı ve kalplerimizi ısıtır, yemeğimizi pişirir, bizi düşmanlardan korur, bize görüş ve anlayış verir. Indra, Rig-Veda'nın en önemli Tanrısıdır. O, bütün tanrıların hükümdarıdır. O, öncelikle Yağmur Tanrısı olarak görünür. Rig Veda ilahilerinin yaklaşık dörtte biri

[••] Başlıktaki "ve Görünümü" ifadesi tarafımızdan konulmuştur. (Çev.)
[5] J.R.A.S., 1852, XIII.206

İndra'ya yöneltilmiştir**.** Yüz on dört ilahi Soma'ya adanmıştır. Soma, Güç ve Yiğitlik Tanrısı olarak canlandırılmıştır. /**125**/ Bütün ilkel toplumlar, bu soma içkisini içmişler ve bu Tanrıya ibadet etmişlerdir.

ıı. Ritüel Görünüm:

Bu, Vedaların ve Hint dininin pratik görünümüdür. Vedik ritüelin dini yönünün amacı, ibadet edenlerin arzularına kavuşmaları için, dualar ve kurbanlar yoluyla tanrısal güçlerin iyi niyetine ulaşmaktır. Rig Veda Samhita'da rakiplerin imhası ve tarımsal faaliyetler ile ilgili bazı ilahiler ve kurbanla ilgili dinsel şarkılar kesinlikle Agni ve Soma'ya yöneltilmiştir. Atharva-Veda popüler büyü, hipnotizma, siyah büyü ve hayatın güvenliği için başta gelen bilgi kaynağımızdır. Atharva-Veda Samhita'da, bazı evlilik ilahileri, ölüm ritüeli ile bağlantılı ilahiler ve şiirler, soma kurbanı ile ilgili ilahiler vs. yer alır. Atharva-Veda'nın teozofik ve kozmogonik esaslı birçok ilahisi, sık sık pratik ritüel amaçlara hizmet eder. Sama-Veda ve Yajur-Veda Samhitalarına, litürjik veya ritüel Samhitalar denilebilir. Çünkü; şarkılar, mantralar ve kutsal ilahiler, burada kurbandaki görevlerinin sırasında düzenlenmiştir ve çünkü; onların her biri rahiplerin özel bir kategorisine tahsis edilmiştir. Litürjik kesimler ve formüller ihtiva eden Yajur-Veda Samhitaları, krişna (siyah) ve şukla (beyaz) adlı iki ana branşta korunmuştur. Her bir Tanrının ibadetinin bazı özel ritüelleri vardır.

ııı. Monistik Görünüm :

Bilim adamları tarafından Vedalardaki tanrılar problemi hakkında modern zamanlarda çeşitli teoriler ortaya konulmuştur. Vedalarda, birçok Tanrıdan bir tek Tanrıya, sonra da alemin birliğine (politeizmden monoteizme, sonra da monizme) doğru bir ilerlemenin olduğu söylenmiştir. Vedalardaki tanrıların tabiatı üzerinde çalışmaya teşebbüs eden Max Müller, Tanrının tabiatına uygun bir terim bulamamıştı. Vedalarda birçok Tanrı vardır ve pratik olarak, Tanrıya ibadet edildiği zaman onların her biri "Tek Tanrı" veya " Yüce Tanrı" olarak tanımlanmıştır. Max Müller bu "Tek Tanrı" doktrinini belirtmek için Yunanca bir terim icat etmiştir ve o da şu anda "Henotheism" olarak bilinmektedir.

Raja Ram Mohan, Veda tanrılarının allegorik olarak Yüce Tanrı'nın karakteristik özelliklerini temsil ettiği görüşünü ileri sürmüştür. Veda ilahilerindeki çeşitli tanrı ve tanrıçalar, bazan bir tabiat yahut gerçek Tanrı denilen bir tek Tanrının çeşitli yüzleridir.

Vedik felsefe monoteizmde bile durmaz. /**126**/ Bu eğilim, bire doğru, monizmde doruk noktasına erişir. Vedalarda, "Ekam sat vipra bahudha vadanti" gibi, monizme işaret eden ilahiler vardır.

ıv. Spritüel Görünüm :

Vedalardaki inanç, doğmatik olarak algılanamaz. Dinler yalnızca spritual oldukları kadarıyla dayanıklıdırlar. Vedalarda, dinin aydınlığında, büyük kahinlerin sezgisel tecrübeleri vardır. Rig Veda üzerindeki bir çalışma, Hint düşünce-

sinin önemli açıklamalarını gerekli kılar. Sri Aurobindo Vedaların, gizli doktrinler ve mistik felsefelerin önerileri ile dolu olduğu fikrindedir. Ona göre Vedik tanrılar ve tanrıçalar, felsefi sistemin sembollerinin yöntemidir. Örneğin; Ateş ve Soma determinasyon veya sırasıyla istek ve hissi gösterirken Güneş, aklı sembolize eder. Genellikle Jnana Kanda, Vedaların spritüel görünümünü ortaya koyar.

v. Moral Görünüm :

Veda'da Rita kavramı büyük önem taşır. Bu üniversal moral sistem Vedalarda "Rita", Mimamsa'da "Apurva" ve Nyayavaisheshika'da "Adrishta" terimleri ile ifade edilir. Mitra ve Maruna gibi tanrılar yalnızca tabiatın düzenli rotasında getirilmiş değillerdir, aynı zamanda evrendeki moral düzeni sürdürürler. Vedaların Rita'sı bize, moralitinin bir standardını tedarik eder. O, "satya"dır veya eşyanın doğruluğudur.

Erdem, insanın kanununu da içine alan Tanrının kanununa uygunluktur. Vedalar, insan ile tanrılar arasında çok yakın ve içten bir ilişki olduğunu varsayar. İnsan hayatı Tanrının bir çok bakışı altında devam etmek zorundadır. Tutarlık iyi bir hayatın merkez özelliğidir. Vedaların iyi insanı kendi yolunu değıiştirmez. Kısaca; Vedaların en yüce amacı, insanlığın genel iyiliğidir.

Upanişadlar'ın Felsefesi

Upanişadların ana teması, gerçeğin ne olduğunun araştırılmasıdır. Dr. Radhakrishnan, Upanişad'ın anlamının, hataları ortadan kaldıran ve kişiyi gerçeğe yaklaştırmaya muktedir kılan bilgi olduğunu söyler. Şankara, gerçek Brahman bilgisinin Upanişad olarak adlandırıldığına işaret eder.

Upanişadların kahinleri, kendi dini tecrübeleri boyunca gerçek bilgi (paravidya)'yi aradılar. Bizim duyularımız bize gerçek bilgiyi vermez. Akıl daima ikilikler arasında gider. Bir kişi için araştırma, çoğu zaman insan oğlunun tabi dürtüsüdür. /**127**/ Mundak Upanişad, her şeyin bilinebildiği bilgi vasıtasıyla olan şeyin ne olduğunu açıklar.

Upanişad felsefesinin kahinleri, hayatları boyunca metafizik problemiyle uğraştılar. Onlar, farklı görüş noktalarından en yüce gerçekliği araştırdılar ve bu gerçeklik tam anlamıyla bilininceye kadar araştırmalarında ısrar ettiler. Prof. R. D. Ranade'ye göre Upanişadların metafizik problemi, "kozmo-teo-psikolojik problem" idi[6].

Upanişadlara göre en yüce gerçeklik Brahman'dır. Brahman ezeli, ebedi, her şeye kadir, her şeyi bilen ve bilgisi kendiliğinden olandır. Brahman bütün yaşayan ve yaşamayan dünyayı kaplayan esrarengiz özdür. Maitri Upanişad'a göre, "bütün bu canlıların doğmalarında, yaşamalarında ve son olarak birbirlerine karışmalarında var olan Brahman'dır". Brihadaranyaka Upanişad'da, gü-

[6] Ranade, R. D., Constructive Survey of Upanişadic Philosophy, S. 248

neş, ay, gökyüzü, yeryüzü, günler, geceler, aylar, yıllar, denizler, nehirler vs. gibi kendi usullerini takip edenlerin, Brahman'ın düzeninde gerekli oldukları ifade edilir. Ayrıca Yajnavalkya ile Vidagdha arasında geçen tartışmada, uzun muhakemeden sonra Brahman'ın tek başına evrenin Tanrısı olduğu sonucuna varılmıştır.

Brahman sonsuzdur. İçkin olduğu kadar aşkındır da. Shvetashvatar Upanişad'da Tanrı, aynı şiirde içkin ve aşkın olarak birlikte tanımlanmıştır: "Tanrı sessizce gökte oturuyor, yine de bütün evren onunla doludur". Kenopanişad'da (1-2-8) bizzat, "kulakların kulağı, akılların aklı, seslerin sesi ve hayatların hayatı" olarak çağırılmıştır. Taittiriya Upanişad (11-3), "Zihnin, konuşma ile birlikte hasıl ettiği ve erişemediği şey, en son gerçekliktir, en yüce Brahman "ananda", "turiya" halinde belirtildiği atmandır", der.

Upanişadlar'ın Görünümü

ı. Epistemolojik Görünüm :

Bu metod, Upanişadlardaki bilginin felsefi görünümünü inceler. O, ana hatlarıyla kendi kendine bilgi edinme (Atma-jnana) ile ilgilenir. Bu şekilde kendi kendine bilgi edinmeyle bir kimse Brahman'ı idrak edebilir. En yüce olan Brahman tarif edilemez. Brihadarnyaka Upanişad'da Brahman, "görünmez fakat görür, işitilmez fakat işitir, anlaşılmaz fakat anlar, bilinmez fakat bilir" olarak ifade edilir. Bizim entellektüel kapasitemiz Brahman'ı anlamaya uygun değildir. /**128**/ Kena Upanişad (11-3), "O, bilenlere bilinmez, bilmeyenlere bilinir", der.

Subjektif görünümdeki en yüce gerçeklik, entelektüel karakter (prajna) ve sezgisel karakter (turiya) olarak bilinir. Bir kimse yalnızca sezgisel safhada Brahman'ı algılayabilir.

ıı. Filozofik Görünüm :

Bloomfield, *The Religion of the Vedas* (Veda Dini) adlı eserinde şöyle yazar: "Heterodoxs Budizm dahil, Hindu düşüncesinin hiç bir önemli formu yoktur ki, Upanişadlarda köklerini bulmuş olmasın. Sankhya-Yoga, Nyayavaisheshika, Vedanta vd. hepsi, temel doktrinlerini Upanişadlardan çıkarmışlardır". Prof. Ranade, "Upanişadların bir tek felsefi sistem olmadığını, Alpler üzerindeki Alpler gibi birinin diğeri üzerinde olduğunu" belirtmiştir.

Yoga felsefesi en fazla Shvetashvatara Upanişad'da bulunur. Bu Upanişad'da bir kişi asana, pratyahar, pranayam ve dhyana'nın tasvirini bulur. Yoga tanrısı Kalhopanishad'da tanımlanmıştır. Kategoriler, beş element ve zaman, akıl, ruh ve kurtuluş Shvetashvatara Upanişad'da ifade edilmiştir. Yine, "Akasha" ve "Puritat" sırasıyla Chandogya ve Brihadaranyaka Upanişad'da anlatılmıştır.

Shankara, monistik felsefesini Upanişadların temeli üzerinde geliştirmiştir. Advaita Vedanta'daki Brahman, Upanişadik Brahman'a benzer. Shankara'nın Maya doktrini köklerini Upanişadlardan alır.

ııı. Sentetik Görünüm :

Upanişadlarda Brahman, atman ve ruh hakkında çeşitle görüşler ileri sürülmüştür. Bazan görüşlerin biri diğeri ile zıt ve çelişkilidir. Bu durum Hegel'in terimlerindeki thesis, antithesis ve synthesis gibi düşünülebilir. Brahman'ın, saguna ve nirguna, para ve apara, aşkın ve içkin olarak ifade edilmesi örneği gibidir. Diyalektik yöntemin çeşitli görünüşleri, sentetik metod tarafından yerine getirilir. Brihadaranyaka Upanişad'ın 4. bölümünde Yajnavalkya, Kral Janak tarafından açıklanan çeşitli görüş açılarının sentezini yapmıştır. Böyle bir sentez çeşidi, Chandogya ve Prashna Upanişadlarda bulunur.

ıv. Spritüel Görünüm :

Upanişadlar, derinlikli olarak hayatın spritüel görünümü ile ilgilidir. Sadece kendi kendine anlamadan sonra bir kimse spritüel bilgiyi elde edebilir. Bizzat anlamak için harici objelerden duyuları alıkoymak suretiyle zihnin konsantrasyonu beslenmiş olmalıdır. /***129***/ Ruh içerde sakin olandır, dünyevi arzular ve amaçlar peşinde koşmakla anlaşılmaz. Benlik (self), ne söz, ne düşünce, ne de birçok şeyi işitmekle anlaşılabilir (Kathopanişad, 1,2,20), fakat doğruluk, perhiz, gerçek bilgi ve bekarlık ile anlaşılabilir (Mundaka Upanişad,III.1-5). Kendi kendine kavrama için, tapınmanın yanında, öğretici ve meditasyondan elde edilen bilgi de gereklidir. Araştırıcı kendisinin, mutlak olan Brahma ile aynı olduğunun farkına vardığı zaman bu, kendi kendini tanımanın son evresidir. Brihadaranyaka Upanişad ve Chandogyopanişad'da, bir kimse, "ben" ile Mutlağın birliğini göstermelidir, denmiştir. Açıktır ki, Upanişadların spritüel görünüşü, insanın bütün tabiatının bir değişimini araştırır.

v. Moral ve Kültürel Görünüm :

Upanişadlar, bizim moral ve kültürel hayatımıza pratik bir rehberlik yapar. Taittiriya Upanişad, benliğin değişmesinde (rupantara) moral ve bilimsel yaklaşımlar olarak göz önünde bulundurulan beş kılıfa (kosha) değinir: Fizikal, hayati, zihinsel kılıf ile bilinç ve mutluluk kılıfı. Upanişadlarda, moral amacın Vedalardakinden daha kesin ve açık olduğu görülür. Upanişadlara göre en yüce son, ruhun (Soul) farkedilmesidir. Karma kanunu ve hayatın en yüce özgürlüğü, Upanişadlarda moral dünyanın karşılığıdır. Tanrı bilinci, iyinin içinde şeklini değiştirmiş olmasına bağlıdır. Upanişadlara göre moraliti, eşyanın gerçek tabiatını ifade eder.

vı. Optimistik Görünüm:

Upanişadlar, bütüncül bir hayatı amaçlar. Ishopanişadlarda, şöyle denir: "Dolu şudur, ve dolu budur. Dolunun dışından dolu gelir. Doludan dolu alın-

dığında, dolunun kendisi kalır". Brihadaranyaka'da ise şöyle denir: "Beni, gerçek olmayandan gerçeğe götür. Beni, karanlıktan aydınlığa götür. Beni, ölümden ölümsüzlüğe götür".

Bagava-Gita'nın Felsefesi

Bagava-Gita, karma, Jnana ve Bhakti'nin sentezini sunar. O, Hinduizm'in kutsal metni olmakla birlikte, gerçekte, dünyanın bütün dinleri tarafından kabul edilmiştir. Bu kutsal kitap, Hindular arasında çok popülerdir ve Mahabarata destanındaki Bhishma-parva kısmının bir bölümüdür. Bagava-Gita'nın mesajı, kendi sahasında evrenseldir. O, Popüler Hinduizm'in felsefi temelleridir. William Von Humboldt'a göre Gita, "en güzel, belki de yalnızca bilinen tarzda var olan felsefi bir şarkıdır". /**130**/ Lokamanya Tilak onu, üzüntülü ruhlara barış veren ve bizi spritüel bilgeliğin hakimi yapan en parlak ve en değerli cevher olarak kabul eder. Mahatma Gandhi onu, kapısı, çalanına ardına kadar açık olan evrensel anne olarak kabul eder. Mahamana Malaviya onda en yüce bilgi, en saf aşk ve en parlak aksiyonun eşsiz bir sentezini görür. Dr.Radhakrishnan'a göre "Gita, bize, yalnızca düşüncesinin gücü ve vizyonunun heybetiyle değil, aynı zamanda itaatın şevki ve spritüel heyecanın tatlılığıyla da çağrıda bulunur". Warren Hastings şöyle demektedir: "İnsanlığın çok iyi bilinen bütün dinleri arasında hemen hemen düzensiz olan büyük orijinalitenin, kavram yüceliğinin, akılcılığın ve telaffuzun performansını içinde bulunduran Gita'yı telaffuz etmemekte tereddüt ederim". Gita'nın temel öğretisi, en güzel şekilde Annie Besant'ın şu cümlesinde özetlenmiştir: "O, talibi ve vücut ve zihnin aktif olarak hayattaki kaderinin gerektirdiği görevleri yapmada kullanıldığı esnada sükunet ve derin düşünce içinde oturan yogiyi, objelerin vaz geçildiği yerdeki feragatın aşağı seviyesinden, arzuların öldüğü yüksekliklere yükseltmeyi amaçlar".

Eylem, Bilgi ve İtaatın Sentezi

Bagava-Gita tanrıyı, en yüce sebep ve bu kainatı devam ettirme yeri olarak kabul eder. Ishvara ve Brahman, tanrıyı tanımlamak için kullanılan bazı terimlerdir. Bununla beraber Sri Krishna'nın sık sık kendisini tanrı ile tanımladığı ve serbestçe "ben" ve "benim" terimlerini onu tanımlamak için kullandığı belirtilmiştir. Onun, para prakriti ve apara prakriti şeklinde iki prakriti veya tabiatı vardı. Birincisi jivaları veya yaşayanları kapsar, diğeri sattva, rajas ve tamas şeklindeki üç unsuru ihtiva eder. Jivalar, O'nun parçası veya amsha olarak tasvir edilirler. Bununla beraber onlar gerçekten atman, doğmayan, ölmeyen ve sonsuzdurlar. Onlar, bir adamın iyi elbiseleri giyip yıpranmış olanları çıkardıkları gibi vücudu giyerler ve çıkarırlar. Vücutlar, *ksehetras* veya tarla olarak adlandırılırlar; çünkü, eylemin meyveleri onlarda biçilirler. Temel olarak atman olan Jivalar, bilgisizlikte kendilerini kshetras ile tanımlarlar ve bundan dolayı doğum, hastalık, yaşlılık ve ölümün ızdırabını çekerler.

Gita'nın üç yolu, aşağıdaki şekillerde tanımlanabilir: Birincisi, bilgi yoludur. İkinci olarak, eylem yolunda, Gita'nın öğretisi, neticelerin istekleri olmaksızın, iyi oluş ve toplumunun barışı için çalışmak olan nishkama karma'dır. /**131**/ Üçüncü olarak, itaat yolunda kişi, *Jiva'*ya veya tanrıya doğru şiddetli aşk veya özlemi geliştirir. Kişi, jnana, karma ve bhakti şeklindeki üç unsur içerisinde spiritüel hayata gider, onların yasal mekanına sahıp olur. Gita, isteklerimizin disiplini olan Karma Yoga'yı; heyecanlarımızın disiplini olan Bhakti Yoga'yı; Jnana Yoga vasıtasıyla oluşan heyecanlarımızın disiplinini içine alan organik bütünlük olarak yogayı veya spiritüel hayatı sunar. Bu üç disiplin, bölünmüş veya her biri diğerinden izole edilmiş olamaz.

Karma-yoga'da, Bhakti'nin bir elementi vardır. Bir karma-yogi daima, tanrının bir hizmetçisi olduğunu hisseder. Bhaktisiz, hiç bir aksiyonu yerine getirmek mümkün değildir. Bir karma-yogi, Tanrı'yı fail ve kendisini tanrının elinde yalnızca bir enstruman olarak kabul eder. O, bütün aksiyonlarını, onların vasıtalarını ve sonuçlarını tanrıya teslim eder. Onun için iş, ibadettir. Bhakti, karma-yoga'nın özüdür.

Bhakti, tanrıya kayıtsız şartsız itaattır. Gita, gerçek bağlılığın daima, bir taraftan karma-yoga, diğer taraftan jnana-yoga yoluyla dengelendiğini söyler, gerçek Bhakti'ye, daima bir taraftan moral farkında olma, diğer taraftan kopma ve ayırım tarafından eşlik edilmiştir. Bhakti, asla kör değildir. O tanrının akıllı aşkıdır. Madem ki, Karma-yoga'da Bhakti'nin bir elementi vardır, o halde Bhakti'de de Jnana'nın bir elementi vardır.

Gita'ya göre Jnana, aynı zamanda Jnana'ya götüren bir amaç olan kalbin ve vücudun çeşitli faziletlerinin pratiğini ve yetiştirilmesini içine alır. Bilgi yolunda amaç, dünyanın bir yanılsama ve yalnızca Brahman'ın gerçek olduğunu anlamaktır. Brahman, atman ve bundan dolayı *atma jnana* denilen gerçek bilgidir. Bu atma-jnana yoluyla kişi bağlılığı elde eder. Bu jnana-yoga, felsefi doktrinin nedenlenmiş sergisidir.

Hinduizm'in Puranik Görünümü

Ramayana, Mahabarata ve diğer Puranalar Hindu dini destanlarını oluştururlar. İki bin yıl boyunca Ramayana ve Mahabarata şiddetli bir şekilde Hind'in dini, moral ve edebi düşüncesini etkilemektedir. Gerçekten Swami-Vivekenanda Ramayana ve Mahabarata'nın Aryan dini hayatının iki ansiklopedisi olduğunu açıklamıştır. Vedalar, bütün destanların orijinal kaynağı kabul edilir. İki büyük destan, ne şiirsel imajinasyonun yaratılışı, ne de saf bir mit veya allegoridir. /**132**/ Fakat, gerçekte, fonksiyon ve allegori şüphesiz bu iki destanda birbirine çok karışmıştır.

Balmiki'nin kaleme aldığı Ramayana temelde erdemin bir özetidir. Onun kahramanı Rama, erdemin modeli, mükemmelliğin adamı olarak, yanlışı düzeltmek ve erdemi yerleştirmek için yeryüzüne inen tanrı Vişnu'nun inkarnasyonudur. Rama, bütün soyluluğa ve erdeme sahip olan Purushottama

olarak çağırılır. Rama görev, kendini kurban etmek, merhamet, koruma, kahramanlık ve adalet için bulunmaktadır. O, doğruluğu öğreten kutsal bir metin olan Darmashashtra'dır. O, ebedi kanunu veya Sanatana Darma'yı ortaya koyar ve güzel davranış ideallerini sunar.

Ramayana, Aryan karakterinin güçlü ve zayıf yönlerini ortaya koyar. Aryanların üstünlüğü, gerçek, aşk, macera ve azim için, üstün karakterlerinde, fedakar ruhlarında, en yüce saygılarında kendini gösterir. Rama, Hindu hayatının yüksek ideallerinin şekillenmişidir. Onda, inançlı ve görevlerine bağlı oğulun, sevecen kardeşin, seven kocanın, sert-merhametsiz savaşçının ve ideal kralın yabancı bileşimi görünmektedir. Karısı Sita görevlerine bağlı bir kadın iken Lakshmana ve Bharata ideal kardeşleri gösterir.

Vyas'ın yazdığı Mahabarata, kendi sahasında öylesine geniş kapsamlıdır ki, Mahabarata'da olmayanın Bharatas diyarında olmadığını söyleyen bir popüler söylem vardır. O, bir destansı mükemmelliktir. Mahabarata altı Hint felsefe sistemine ve onların çatışmasına referans verir. O, Darma, artha ve trivarga denilen kama'nın bilinmesi için aşağı kuralları ortaya koyarak kanun, ahlak, sosyal ve politikal felsefe üzerinde otorite oluşturur. Aynı zamanda, Hindistan'ın en yüksek dini felsefesini açıklayarak ve Yüce Ruh Narayana'ya müracaatı telkin ederek kurtuluş yolunu gösterir.

HİNT FELSEFE SİSTEMLERİ[***]

Hindu filozoflar *Vaisheshika, Nyaya, Sankhya, Yoga, Mimamsa ve Vedanta* adlarında altı tane felsefi sistem geliştirmişlerdir:

1. Kanad'ın kurduğu *Vaisheshika felsefesi*, evrenin menşeini atomların ve moleküllerin birleşmesine bağlar. O, bu atom ve moleküllerin Tanrı tarafından yaratılmadığını, aksine onunla birlikte ezeli ve ebedi olduklarını iddia eder. İki atomu bir araya getiren ve atomların toplamını oluşturan güç tanrıdan gelir, kişiseldir. /**133**/ O, bilgiye, arzuya ve isteğe sahiptir ve tanrı bütün fenomenin sahibidir. Bu felsefi sisteme göre gökyüzü, zaman, uzay, insan özü ve akıl, tabiatın sonsuz kudretleridir. Moksha'nın ihtivası olan *summum bonum* yeniden doğuştan ve bundan dolayı da kölelikten ve ızdıraptan kurtarır.

2. Diğer felsefi sistem, Gautama'nın kurduğu *Nyaya felsefesi*'dir. Konusu, tabiatın gerçek bilgisinin, ruh ve tanrının, ve nihai özgürlüğün bilinmesidir.

3. Kapila tarafından ortaya konulan *Samkhya felsefesi*, self ve not-self'in, *purusha ve prakriti* veya sonsuz enerjinin rasyonel düşüncesini ihtiva eder. Kapila, yaratıcının varlığını inkar etti, ancak ebedi, sonsuz ve ölümsüz bir varlık olarak bireysel ruhun varlığını kabul etti. Onun felsefesi, evrimden dolayı olan sattva, rajas ve tamas gibi niteliklerden söz eder. Onun *summum bonum'u,* kölelikten, ızdıraptan ve yeniden doğuştan kurtuluştur. Mokshadan nihai olarak yalnızca bilgi yoluyla yararlanılır.

[***] Metindeki numaralandırma tarafımızdan yapılmıştır. (Çev.)

4. Patanjali'nin *Yoga felsefesi*, kendisini insan zihninin daha yüksek psikolojisine adar, ve konsantrasyonun ve meditasyonun, kalbin sessizliğinin, gaybdan haber vermenin, telepatinin ve diğer çeşitli fiziki güçlerin bilimini açıklar ve kişinin tanrısal bilince (samadhi) erişmesinin yolunu gösterir. Dünyada, Patanjali'ninki gibi böylesine bütüncül bir yoga sistemi yoktur. Tanrıya bağlılık ve *Chittavritti nirodha*'nın pratik disiplini Moksha'yı elde etmede temel yardım olarak vurgulanmıştır.

5. *Purva-Mimamsa,* Jaimini felsefesinin, Vedaların ritüelle ilgili kısımlarının (karma-kanda) çeşitli emir ve yasaklarını inceleyen Ortodoks okuludur. O, mümkün olduğu kadar tam manasıyla bu emir ve yasakları yerine getirebilmesi için kişinin en yüksek görevini açıklar. Bu sistem, karma felsefesi veya ritüelistik görev olarak adlandırılabilir. O, bilginin kaynağının, söz ve düşünce arasındaki ilişkinin otoritesini açıklar.

6. Son olarak, genelde Shankaracharya'nın Advaita Vedanta'sı olarak bilinen *Vedanta* sistemi, Vedaların ve Upanişadların çalışmasını içerir. Vedanta harfi harfine "bilginin sonu"nu veya Vedaların sonunu ifade eder. Bugün Hististan'ın en popüler felsefesi budur. Monistik Advaita-Vedanta felsefesi bizi, bütün problemlere çözüm bulduğumuz zaman, bütün bilinebilen idrak objelerinin üzerine çıkarır ve ruhumuzu sonsuz, mutlak varlığa götürür. /**134**/ Advaita-Vedanta'ya göre sadece Brahman gerçektir ve dünya gerçek dışıdır. Brahman bir çok değil, bir tane olmalıdır. Bir'den, bir çok şey varoluşa gelmiştir ve ferdi ruhlar sonsuz Brahman'dır. Sonsuz Brahman'dan görünen alem ortaya çıkmıştır ve sonuçta Brahman'a dönecektir, ve bu görüş Vedanta'nin monistik dini tarafından ortaya konulmuştur. Ramajuna, Vedanta'nın ikinci evresinde dünyanın, tanrının (Brahman'ın) ve ruhların gerçek olduklarını söylemiştir. Bizim bilgisizliğimiz köleliğimizin ve ızdırabımızın sebebidir; ondan, Brahma-jnana olarak bilinen gerçek bilgiyle korunulabilir. Benlik, kendisini Brahman ile tanımladığı zaman Moksha bir mutluluk halidir.

MODERN HİNDUİZM

Hinduizm en eski din olmasına karşın, daima kendisini çeşitli şekiller altında yenilemektedir. Her ne zaman Hinduizm'e içerden ve dışardan bir tehlike ulaşırsa, bu sürekli reformasyon vuku bulmuştur. Raja Ram Mohan Roy, Swami Dyananda Saraswati, Sri Ramakrishna Paramahansa gibi bazı Hindu reformistleri ve diğerleri zaman zaman Hinduizm'i yenileme yoluna gitmişlerdir. İşte, Hinduizm'de önemli yer işgal eden bazı dini hareketler ve reformatörler tarafından tartışma konusu yapılmış bazı teşebbüsler bulunmaktadır.

Brahmo Samaj

Hindistan İngiltere hakimiyetine girdiği zaman Hristiyan misyonerleri Hindular arasında dinlerini yaymaya başladılar. Hindu dini ve inancı çok sarsıldı ve darbe yedi. Brahmo Samaj, XVIII. yy.ın son çeyreğinde Raja Ram Mohan Roy tarafından kuruldu. Raja Ram Mohan Roy, XIX. yy. boyunca Hin-

duizm'in ilme, Rasyonalizm aşkına ve Hür Hümanizme olan susuzluğu ile birlikte Hinduizm'in gerçek ruhunu göstermeye çalıştı. Brahmo Samaj, Hinduizm'in çok tanrıcı pratiklerinin temelini arayıp buldu ve böylece evrenin yaratıcısı ve koruyucusu olan "sonsuz ve şekilsiz tanrı" inancını restore etti.

Raja Ram Mohan Roy, İsa'nın uluhiyeti doktrinini reddetti, fakat onun ahlaki öğretilerine çok vurguda bulundu. O, Hinduizm'in temel doktrinleri arasında bulunan ruh göçü, çocuk evliliği, dul kadınlık uygulamasını ve paryalık kurumunu reddetti. Monizmi veya Hinduizm'in Tek tanrı teorisini alçaltan putlara ibadete hücum etti. Hindu metinlerinin yalnızca bir tek yüce varlığa inanmayı emrettiğini ilan etti. /**135**/ Vedanta ve Upanişadlar ile ilgili önemli metinler ve tercümeler Raja Ram Mohan Roy tarafından basıldı ve bunların nüshaları dini ve sosyal reformasyon için halk arasında dağıtıldı.

Hindistan'da Brahmo Samaj'ın büyük bir şubesi açıldı ve Debendranath Tagore ile Kesab Chandra Sen bu harekete katıldı. Debendranath Tagore, kör inançları ve hurafeleri atmak suretiyle Hinduizm'i temizlemeye çalıştı. Brahmo Samaj daha sonra; a.Adi, b.Nava Vidhan, c.Sadharana Brahmo Samaj diye kollara ayrıldı.

Arya - Samaj

Arya-Samaj 10 Nisan 1875'te Bombay'da Swami Dayananda Saraswati tarafından kuruldu. Bu hareket, Brahmo Samaj'dan daha tutucu ve saldırgan idi. Swami Dayananda Saraswati, Brahmo Samaj'ı antik Hindu geleneğinden çok fazla ayrılmış ve Hristiyanlığı taklit etmiş olmakla itham etti. Arya-Samaj, konumunu, Vedaların temel ilkelerine dayandırdı ve yalnızca Hristiyanlık ve İslamiyet'in değil, Batı biliminin de kesin görünüşlerini kritize etti. Swami Dayananda, Vedaların, bütün bilginin yanılmaz ve tükenmez kaynağı olduğuna inandı. Ona göre kişi, bütün felsefi, teknik ve bilimsel bilgiyi ihtiva eden Vedaları nasıl anlayacağını ve yorumlayacağını bilmelidir. Hareketin sloganı "Vedalara dönüş", Hinduizm'i yeniden yapılandırmak ve reforme etmek için, Hinduların milli gururunu ve bilincini tutuşturmak ve milli birliğe gerçek yönelişi sağlamak dürtüsü ile ilham edilmiştir.

Arya-Samaj'ın prensipleri, Dayananda tarafından aşağıdaki şekilde formüle edilmiştir:

1. Bütün bilginin ve bilgi vasıtasıyla bilinen her şeyin ilk etkin sebebi Parameshvara (En yüce varlık)'tır.

2. Ishvara (Tanrı) varlıktır, akıllıdır ve neşe doludur (Satchidananda). O, şekilsiz, her şeye gücü yeten, adil, merhametli, doğmamış, değişmeyen, başlangıcı ve sonu olmayan, eşsiz, her şeyin dayanağı ve sahibi, her yerde her zaman hazır olan, bozulmayan, ölümsüz, korkusuz, ezeli ve ebedi, kutsal ve her şeyin yaratıcısıdır.

3. Vedalar gerçek bilgi metinleridir. Aryaların ilk görevi, onları okumak, öğrenmek, ezberlemek ve başkası tarafından okunduğu zaman dinlemektir.

4. Kişi daima gerçeği kabul etmeye ve gerçek olmayanı reddetmeye hazır olmalıdır.

/**136**/ 5. Herşey Darma doktrinine uygun olarak yapılmış olmalıdır.

6. Arya-Samaj'ın ilk objesi bütün dünyaya karşı iyi olmaktır; bu, fiziki, sosyal ve ruhi iyiliktir.

7. Kişinin her şeye ilgisi, Darma prensiplerine uygun olarak aşk ve adalet yoluyla düzenlenmiş olmalıdır.

8. Kişi, *Vidya* (süje ve obje bilgisi)'yı ilerletmeli, *Avidya* (illüzyon)'yı gidermelidir.

9. Kişi yalnızca kendi iyiliği ile değil, her kesin iyiliği ile meşgul olmalıdır.

10. Kişisel iyiliklerin takibinde kişi hür olmalı iken, toplumsal iyiliğin takibinde kendisini sınırlama altında tutmalıdır.

Swami Dayananda bir Tanrıya inanmış ve putperestliğin Vedalarda onaylanmadığını belirtmiştir. Ona göre gerçek, Tanrıdır; bu aynı zamanda Gandhiji'nin inancıdır. Gerçek yalnız başına eninde sonunda galip gelir ve onun talipleri *Darma, artha, kama ve moksha*'yı korur. Gerçeğe bağlılık, güç ve iyiliğin yanılmaz kaynağını oluşturur. Arya-Samaj, insanlığın fiziki, ruhi ve sosyal iyiliği için gerçek bilgi, aşk ve adaleti kabul eder. Swamiji, bütün dünyaya karşı iyi olmanın Arya-Samaj'ın ana objesi olduğunu söylemiştir. O, öncelikle, kişinin daima gerçeği kabul etmeye ve gerçek olanı reddetmeye hazır olması gerektiğini vurgulamıştır. Swami Dayananda'nın sosyo-dini reformunda ibadet imajı, atalara tapınma, kast sistemi, hayvan kurbanı, avatara inancı, kutsal yerleri ziyaret, çocuk ve dul kadın evliliği ve paryalık müessesesi kabul edilmemiştir.

Ramakrishna Misyonu

Sri Ramakrishna Paramahamsa, şiddetli Spiritüalitinin fenomenal hayatına, Hinduizm'in fevkalade geniş ve sentetik vizyonuna, Hindu teolojisinin bütün fikirlerinin ve ideallerinin olağanüstü sade ve aydınlatıcı anlamına sahip bir Hindu toplumundan önce ortaya çıktı.

Mahatma Gandhi, Ramakrishna Paramahamsa'nın hayatının, pratikte dinin hikayesi olduğunu söyler. O, Hindu inancının aydınlık ve yaşayan bir örneğini sunar. Sri Ramakrishna'ya göre dünya dinleri, örneğin; Hinduizm, Hıristiyanlık, İslam ve diğerleri birbirleriyle çelişkili ve birbirlerine karşı değildirler, ancak onlar, ezeli ebedi dinin değişik ifadeleridirler. Sri Ramakrishna'nın ifadelerinde, "inançlar olduğu kadar birçok yollar" da vardır. /**137**/ Sri Ramakrishna gerçeğin, ferağatın, saflık ve temizliğin şekilleşmiş halidir.

Sri Ramakrishna, Hinduizm'in "yaşayan görüntüsü" olarak kabul edilmiştir. Onun birçok spritüal öğrencisi ve müridi vardı. Swami Vivekananda, onlar arasında en önemlisi ve göze çarpanı idi. Swami Vivekananda'ya göre; Aryanların torunları Vedanta ve Upanişadların ruhuna değer vermeyi azaltınca

ve dinin adil ülkesi Hindistan'da Vedaların ezeli ebedi dinini (Sanatana Darma) yavaş yavaş bozarak bir karışıklığa sebep olup azalınca, Aryan ırkının gerçek dininin ne olduğunu açıklamak için Sri Ramakrishna ortaya çıktı. O, dedi Swami Vivekananda, dini düşünce ve ibadetin bütün görünüşlerinin ve ideallerinin uzlaşması olarak geldi ve onun hayatı, dindeki bütün büyük geçmiş tarih yapanların reforme edilmiş ve yeniden düzenlenmiş manifestosu idi[7].

Vivekananda Vedanta felsefesini pratiğe geçirme ve onu bütün dünya üzerinde bugünün global problemlerine biricik çözüm olarak vazetme mücadelesini sürdürdü.

Swami Vivekananda Hindu ruhçuluğunun, gerçekte ve vasıtada büyük Advaita'yı tek başına ilan ettiğinden dolayı en üstün olduğuna inandı. Yeniden yapılandırıcı ve reformcu olarak Swami, Hindistan toplumunda sosyal ve ekonomik eşitliğin modern ruhunu birleştirmeyi araştırdı. Aktivite ve sosyal hizmet anlayışını öğütledi. O, gerçek dindarın, aralarında Tanrının ikamet ettiği sıradan halka hizmet etmek için kendi kişisel kurtuluşunu feda etmeye hazır olması gerektiğini öne sürdü. Ramakrishna misyonunun amaçları şunlardır:

a-Sri Ramakrishna tarafından açıklandığı şekilde Vedanta çalışmalarını, prensiplerini ve en geniş formunda karşılaştırmalı teolojiyi bildirmek ve geliştirmek.

b-Sanat, bilim ve endüstri araştırmaları belirlemek ve geliştirmek.

c-Yukarıda bildirilen bütün branşlardaki öğretmenleri eğitmek ve onlara kitlelere ulaşma imkanı sağlamak.

d-Kitleler arasına eğitim çalışmalarını taşımak.

e-Okulları, kolejleri, üniversiteleri, yetim yurtlarını, iş yerlerini, labaratuvarları, hastaneleri, dispanserleri, zayıf-hasta-güçsüz evlerini, kadınları kurtarma çalışmalarını, diğer eğitimsel ve hayırsever çalışmaları ve canlı tabiat enstitülerini belirlemek, korumak, sürdürmek ve onlara yardım etmek.

/**138**/ f-Kurumların faaliyetlerinde promosyon için cazip olarak düşünülen dergi, periyodik yayın, kitap veya kitapçıkları basmak, yayınlamak, satmak ya da ücretsiz dağıtmak.

g-Kurumun, sürdürmeyi gerekli gördüğü diğer çalışmaları ve daha önce söz konusu edilen amaçların her hangi birisini desteklemek için direk veya dolaylı şekilde uygun g örülen çalışmaları devam ettirmek.

Mahatma Gandhi, Sri Aurobindo ve Dr. S.Radhakrishnan, Hinduizm'i reforme etmeye çalışan diğer güçlü filozof ve entellektüellerdir.

---

[7] Complete Works of Swami Vivekananda, 1973, V.183-185

AYDINLANMA: FELSEFİ TEMELLER*

Yazan. IRWING M. ZEITLIN

*Çeviren: Mustafa TEKİN***

Abstract

The Enlightenment: The Philosophical Foundations

The man of Enlightenment defended the mind and science more than before. In this Period, reason and observation were considered instead of inspiration. In this Context, religious, social and moral instituons were criticized. That argumant is important for expressing the subconscious of the enlightenment: "The Heavenly city was demolished only to rebuild it with more up-to-date materials." Man will obtain freedom and maturity through reason and science. Rationality started to dominate knowledge. So when a sociologist want to interested in the origins of sociological theory, he/she must consider the enlightenment as a starting point. The main qualities of the enlightenment above mentioned is important for development of sociological thought. We can say that: The enlightenment as a system of thought for this reason is foundation for both sociology, specially sociology of religion and philosophy.

Önceki herhangi bir dönemin düşünürlerinden daha fazla, Aydınlanmacılar, aklın evreni anlayabileceği ve evrenin insan ihtiyaçlarına boyun eğeceği inancına sıkıca tutundular. Akıl, büyük ölçüde önceki yüzyılların bilimsel başarılarından esinlenen bu filozofların tanrısı haline geldi. Bu başarılar onları, fizik bilimlerinin kavram ve tekniklerini kullanarak, tabii kanunların evrensel uygulanabilirliği üzerine kurulu, evrenin yeni bir tanımına götürdü ve onlar, akıl ve gerçek üzerine kurulu yeni bir dünya meydana getirme işini tanzim ettiler. Fakat vahiy, gelenek veya kudretten ziyade, kendisinin çifte direği olan akıl ve

---

* Bu makale "Ideology and the Development of Sociological Theory" (Third Edition, New Jersey, 1987), adlı eserin birinci bölümünün (ss. 1-7) tercümesidir.

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı. Araştırma Görevlisi.

gözlem üzerinde temellenen gerçek, bu dönemin entelektüellerinin en önemli amacı haline geldi.

Şayet bilim fizik dünyadaki kanunların işleyişini gösterirse, daha sonra benzer şekilde sosyal ve kültürel dünyadaki kanunlar keşfedilebilecekti. Böylece filozoflar, sosyal hayatın tüm yönlerini araştırdılar; politik, dini, sosyal ve ahlaki kurumları akıl bakımından acımasız eleştiriye tabi tutarak incelediler ve analiz ettiler, irrasyonel olanları değiştirmek istediler. Ekseriya geleneksel değerler ve kurumlar irrasyonel bulundu. Diğer bir deyişle, egemen kurumlar insan tabiatına zıt ve bu nedenle onun büyüme ve gelişmesine engel idi; irrasyonel kurumlar, insanın potansiyelini anlamaya engel oldular. Bu yüzden, bu düşünürler irrasyonele karşı sürekli mücadele başlattılar ve eleştiri onların başlıca silahı haline geldi. Onlar batıl inanç, bağnazlık ve hoşgörüsüzlük olarak saydıkları şeylerle savaştılar; sansüre karşı mücadele ettiler ve düşünce özgürlüğünü talep ettiler; feodal sınıfın imtiyazlarına ve onların endüstriyel ve ticari sınıflar üzerindeki sınırlamalarına saldırdılar, nihayet ahlak ilmini dünyevileştirmeye çalıştılar. Filozoflar zamanlarının üstünde pozitif entelektüel başarılarıyla çok bilgili, fakat ayrıca eleştirel, şüpheci ve seküler idiler. Esas olarak işlerine bu derece güçlü bir teşvik sağlayan ve onları insancıl, iyimser ve kendinden emin olmaya götüren akıl ve bilime güvenleri idi.

Bununla beraber Aydınlanma'nın bazı öğrencileri, "Ortaçağ'a daha yakın olan filozofların, onların az çok anladığı veya ekseriya bizim sandığımızdan daha az, Ortaçağ Hristiyan düşüncesinin önyargılarından kurtulduklarını"[1] kanıtlamaya çalıştılar. Bu, onların pozitif başarıları ve doğrulamalarından ziyade, bizi hayran bırakan ve işlerine modern bir nitelik atfetmeye sevk eden inkardır. "Filozoflar Saint Augustin'in "Tanrı Şehri"ni, yalnızca daha modern materyallerle yeniden inşa etmek için yıktılar."[2] Belki de 18. yüzyılın en büyük çağdaş felsefe tarihçisi olan Ernst Cassirer, bir dereceye kadar bu görüşü paylaşır. "Devrin insanlarından çoğu, onların öğretilerinin önceki yüzyıllara bağlı olduğunun farkındadır" diye yazar Cassirer. "Onlar katkı yapmak, yeni ve orijinal fikirlere geçerlilik vermekten ziyade, bu mirası düzenlediler, araştırdılar, geliştirdiler ve açıkladılar."[3] Bununla beraber Cassirer'in sabırla gösterdiği üzere Aydınlanma, sadece önceki yüzyıllara bağlı bir içeriğe saygılı olduğundan dolayı, felsefi düşüncenin tamamen orijinal bir formunu üretti. Aydınlanma, emin bir şekilde 17. yüzyıl düşüncesinin (Descartes, Spinoza, Leibniz, Bacon, Hobbes ve Locke) temelleri üzerinde yükselmeye devam etti, daha büyük fikirlerini ortaya koydu; Bu hususta yeni bir anlam ve yeni bir perspektif ortaya koyma henüz ortaya çıktı. Felsefe yapmak, daha öncesinden farklı bir şey haline geldi.

---

[1] Carl Becker, 18. Yüzyıl Filozoflarının Tanrı Şehri, (Yeni Liman: Yale Üniversitesi Yay., 1932), s. 29

[2] A. g. e., s. 31

[3] Bu bölümdeki alıntıların geri kalanı Ernst Cassirer'in "Aydınlanma Felsefesi" eserinden alındı. (Princeton, N. J.:Princeton Üniversitesi Yay., 1951). Bu iktibas 6. sayfadadır; diğer sayfa numaraları metinde aktarıldıktan sonra parantezlerde zikredildi.)

18. yüzyıl düşünürleri önceki yüzyılın kapalı, kendine yeterli metafizik sistemlerine inançlarını kaybetmişlerdi; düşünürler, bu özelliklerden ötürü belirli sabit aksiyomlar ve dedüksiyonlar ile sınırlandırılmış bir felsefe nedeniyle sabırlarını kaybetmişlerdi. Keşfedilebilen tabii ve ruhani tüm fenomenlerin temel biçimi ile felsefe, öncekinden daha fazla bir etkinlik haline geldi. "Felsefe artık bilim, tarih, hukuk ve siyaset biliminden ayrılmalı; daha ziyade var ve etkili olabildiği ortamı olmalıydı." (s. 7) Aydınlanma düşüncesinin ne sadece yansıyan, ne de yalnızca aksiyomatik gerçekler dağıtmakla yetinen düşünce olmadığı, araştırma ve incelemelerle vurgulanmıştır. O, düşünceye yaratıcı ve eleştirel bir fonksiyon, "hayatı kendi kendine biçimlendirme güç ve görevi" (s. 8) yükledi. Felsefe artık soyut bir düşünme meselesi değildi; O, varolan kurumları, kurumların irrasyonel ve gayr-ı tabii olduğunu göstermek için pratik eleştiri fonksiyonu kazandı. O, böyle kurumların ve tüm eski düzenin, daha makul ve bu nedenle gerekli olan yeni düzenle değiştirilmesini istedi. Ve yeni düzenin gerçekleşmesi, onun hakikatinin gösterilmesi idi. Bu durumda Aydınlanma Düşüncesi olumlu yönü kadar olumsuz ve eleştirel yöne de sahiptir. Felsefe, bu kadar özel doktrinler, aksiyomlar ve ona yeni ve orijinal nitelik veren teoremler değildir; o, daha ziyade eleştiri, şüphe ve inşa etmek kadar hırpalama sürecidir. Olumlu ve olumsuz eğilimlerin birliği sonuçta ayrıldı; göreceğimiz gibi, Fransız Devrim'inden sonra onlar, felsefi ilkelerden ayrılarak ve onlarla çatışarak kendilerini gösterdiler.

AYDINLANMA'NIN AKLI

Aydınlanma düşünürleri için insan hayatı ve eserlerinin tüm yönleri eleştirel bir tetkike konu idi- farklı bilimler, dini devrimler, metafizik, estetik vs.- Bu düşünürler, kendilerini ileri doğru zorlayan çok güçlü kuvvetleri duydu ve hissettiler, fakat onlar kendilerini bu kuvvetlere terk etmeyi reddettiler. Kendi kendini tetkik, kendi etkinliklerini, toplumlarını, zamanlarını anlama, düşüncenin esas fonksiyonu idi. Devrinin ana etkilerini ve eğilimlerini tanıyarak ve anlayarak insanlar yön belirleyebilecek ve bu etkilerin sonuçlarını kontrol edebileceklerdi. Akıl ve bilim aracılığıyla insan, daha büyük bir özgürlük ve bu nedenle daha büyük mükemmellik düzeyini elde edebilecekti. Akli ilerleme- o dönemin düşüncesine sızan bir fikir- sürekli olarak, daha fazla insanın genel ilerlemesine hizmet etmeliydi.

Açıklamanın onlar için katı, sistematik türetim olduğu 17. yüzyıl düşünürlerinden farklı olarak filozoflar, açıklama ve anlayış ülkülerini çağdaş tabii bilimler modeli üzerinde inşa ettiler. Onlar öncelikle Descartes'a değil, metodu sadece dedüksiyon değil analiz de olan Newton'a döndüler. Newton tecrübe verilerindeki olgularla ilgilendi; Onun ilkeleri, araştırmalarının amacını tecrübe ve gözlem, kısacası amprik temeller üzerinde önemli bir düzeye oturtmaktır. Newton'un araştırması maddi dünyada evrensel düzen ve kanun faraziyesi üzerine kuruludur. Olgular karmakarışık, farklı ögelerin gelişigüzel birbirine karışması değildir, tam tersine onlar, kalıplara bölünür ve belirli biçimler, dü-

zenlilikler ve ilişkileri gösterir görünürler. Newton, düzenin evrende içkin olduğuna ve onun sadece soyut ilkelerle değil, gözlem ve veri derleme ile de keşfedileceğine inanır. Bu, 18. yüzyıl düşüncesinin en belirgin metodolojisidir ve onu, 17. yüzyıl Avrupa filozoflarından ayıran bu vurgudur. Mesela "sistemler üzerine bilimsel inceleme"sinde (kendisini Locke üzerinde temellendiriyor) Condillac, açıkça bu metodolojiyi savunur ve ona bağlanmakta başarısız olması sebebiyle, 17. yüzyıl büyük sistemlerini eleştirir. Olgular, (gerçek dünya fenomeni)-hep pratik gayeler için- 17. yüzyıl rasyonalistlerince ihmal edildi. Münferit fikirler ve kavramlar dogma statüsüne yükseltildi. Rasyonel tutum bilgiyi tamamıyla belirledi. Böylece Condillac, rasyonel kadar pozitif ve bilimseli birleştiren yeni bir metodun gerekliliğini kanıtlamaya çalıştı. Şayet içkin formları ve ilişkileri bilinirse, insan bizzat onların kendisini incelemelidir. Condillac, d'Alembert ve diğerleri, önceden gerekli bir zihni ilerleme olarak şimdi bu yeni metodu aldılar. Bu metodun mantığı, "ne skoloastik mantık, ne de tamamen matematiksel kavram mantığı olmaması sebebiyle hakikaten yeni idi; o, daha ziyade olguların mantığı idi." (s. 9)

Filozoflar bilimin şimdiki pratiğini gözleyerek, "pozitif" ve "rasyonel"in sentezinin elde edilemez bir ideal, fakat birinin tamamıyla gerçekleştirebilir olduğuna karar verdiler. Tabii bilimler kendilerini kanıtlıyordu; onların ilerleyişi, açıkça yeni bilimsel metodun zafer yürüyüşünün sonucu olarak algılandı. Yüz elli yıl boyunca bilim, bir çok önemli ilerlemeler kaydetti ve sonra Newton'la tamamen nitel bir adım daha attı: Tabii fenomenin kompleks çeşitliliği –kavranıldığı gibi- tek bir evrensel kanunun işleyişine indirgendi. Bu, yeni metod için etkileyici bir zaferdi. Filozoflar, Newton'un cezbedici genel kanununun ne teori kurma, ne de teorinin rehberlik etmediği dağınık tecrübe veya gözlemin özel sonucu olmadığını; onun keşfinin bilimsel metodun sıkı uygulamasının meyvesi olduğunu gözlemlediler. Newton daha önce Kepler ve Galileo tarafından kullanılan ve temel özelliği analitik ve sentetik yönlerinin birbirine bağlı olması olan metodu unutmadı ve kanıtladı.

Galile'nin düşen cismin sabit bir oranda hızlanacağı keşfini ve Kepler'in bir gezegenin güneşten uzaklığı ile onun devir hızı arasında sabit bir ilişkinin varolduğu gözlemini kullanarak Newton, güneşin gezegenleri kütleleriyle doğru orantılı ve aralarındaki mesafe alanı ile ters orantılı olarak, belli bir nispette kendisine çektiği şeklindeki kanuna ulaştı. Neticede O, evrendeki tüm cisimlerin yerçekimi gücü nedeniyle mevki ve hareket kazandıklarını gösterebildi. Üstelik gezegenleri yörüngede tutan güç, ayrıca nesneleri yere düşürdü. Kanun baştanbaşa evrende geçerli idi. Sınırlı evren kendi güç ve mekanizmalarıyla sonsuz şekilde hareket eden sınırsız bir makine haline geldi. Dış sebep, görünüşte gaye veya anlamdan yoksun çalışma tarzını izah etti. Yer, zaman, kütle, hareket ve güç, bilim ve matematiğin kurallarını uygulayarak, bütünselliği içerisinde kavranılabilen bu mekanik evrenin önemli öğeleri idi. Bu anlayış, Aydınlama'nın entelektüelleri üzerinde ölçülemez bir etki yaptı. Burada akıl, gözlem ve şayet yorum doğru ise gözlemcilere yeni olgular için araştırmalarında rehberlik ede-

bilsin diye, gözlemlenmiş olguları içine alan ve gözlemlenmiş şeyleri izah eden bir yorumu geliştiren yeni metodun muhteşem bir zaferi vardı.

Bu nedenle Aydınlanma düşüncesinin yeni ve orijinal yanı, Newton fiziğinin metodolojik yapısını içten benimsemedir; hatta sosyolojik teorinin felsefi temellerini göz önünde tutmamız sebebiyle daha önemli olan şey, matematiksel ve fiziksel olandan başka alanlarda genelleştirilen ve kullanılan şeylerin hemen benimsenmesiyle oluşan gerçektir. Metot, tüm fenomenle ilgili çalışmalarda zorunlu bir araç haline geldi. "Buna rağmen bireysel olarak bir çok düşünür ve ekoller onların sonuçlarında ayrılırlar" diye yazar Cassirer, "onlar bu epistemolojik öncülde aynı fikirdedirler. Voltaire'nin " *Treatise on Metaphysics"i,* d'Alembert'in "*Preliminary Discourse*" ve Kant'ın "*Inquiry Concerning the Principles of Natural Theology and Morality"si,* bunların hepsi, bu noktada aynı fikirdedirler." (s. 12) Burada yine bu, 17. yüzyıl rasyonalistlerinin "akıl" kavramını kavrayışı ile karşılaştırılabilir. Descartes, Spinoza ve Leibniz için -bu devrin en tipik düşünürleri seçildi- akıl, "sonsuz gerçeklikler" alanı ve gerçek de, insan ve Tanrı tarafından ortaklaşa sahip olunan bir şey idi. Bu, Cassirer'in iddia ettiği üzeri 18. yüzyılın görüşü değildir.

Cassirer aklı, farklı ve daha makul bir anlamda alır. Artık o, şeylerin kesin özünü gösteren bütün tecrübelerden önce verilen, yaratılıştan gelen bilgilerin toplamıdır. Akla, şimdi bir miras olmaktan daha fazla kazanç olarak bakıldı. Akıl, içinde gerçeğin basılıp biriktirilen bir para gibi olduğu zihnin hazinesi değildir; o, daha ziyade keşfe ve hakikatin belirlenmesine rehberlik eden orijinal zihni güçtür... Tüm 18. yüzyıl, aklı bu anlamda anlar; geçerli bir bilgi, ilkeler ve hakikatler kümesi olarak değil, fakat yalnızca kendi etki ve aracılığıyla tamamen anlaşılabilir bir enerji ve güç çeşidi olarak. (s. 13)

Akıl ne sadece olgulara dayalı gerçeğe, basit tecrübe verilerine, ne de vahiy, gelenek veya otorite kanıtına referans verir. Akıl, gözlem ile birlikte hakikat kazancı için bir kolaylıktır. Sadece bilgi ve haber elde etmek için değil, bir de öncelikle geleneksel düşünme biçimini değiştirmek için de, ansiklopedi yazarları bile onun fonksiyonunu bu bakış açısından değerlendirdiler. (s. 14) Değişim hakikaten gittikçe açık hale geldi ve tahlil şimdi psikolojik ve hatta sosyolojik fenomen ve problemlere uygulandı. Bu alanlarda da akıl, bu özel metodla uygulandığı zaman güçlü bir araç olarak belirgin hale geldi. -yapay yeniden inşa kadar, ayrı ögelerin analizi-

18. yüzyıl düşünürleri, nispeten birbirinden ayrı olan ve bu şekilde herhangi önemli karşılıklı bir etkiye sahip olmayan, önceki yüzyılın iki felsefi ve entelektüel eğiliminin farkında idiler: bunlar rasyonel ve amprik felsefedir. Galile, deneyi kullanırken ve Bacon, onun özel avantajlarını açıklarken, Descartes ilk hareketin kuruluşunda temel bir etkiye sahipti. Daha sonra Aydınlanma'nın özel katkısını incelemenin bir yolu, O'nun, (Aydınlanma'nın) birleştirilmiş bir metodoloji içerisinde bu farklı felsefi yaklaşımları biraraya getirmedeki güçlü çabasını görmektir. Filozoflar her iki felsefi hareketin en iyi ögelerini sen-

tezle birleştireceklerine inandılar. Amprik felsefe, filozofların düşünüşü üzerinde çok derin bir etkiye sahipti ve bu bakış açısından John Locke'un etkisi –amprizmin büyük savunucusu- hemen hemen Newton'unki kadar büyüktü. Locke'un çalışması kimi hakim fikirleri meydan okumaya meylettiğinden ve daha sonra diğerlerince onun yaklaşımlarına karşı çıkılmasından bu yana, O'nun fikirlerin kökeni teorisini kısaca gözden geçirmek faydalıdır.

Ünlü "*Essay Concerning Human Understanding*" adlı eserinde Locke, kimi çağdaşlarının aksine fikirlerin insan zihninde doğuştan olmadığını söyledi. Tam tersine doğumda zihin, açık ve boş bir halde olan *Tabula Rasa'dır*; sadece tecrübeler yoluyla fikirler akla girer. Aklın fonksiyonu duyular aracılığıyla elde edilen izlenim ve materyalleri bir araya getirmektir. Bu görüşte aklın rolü gerçekte küçük ya da yaratıcı olmayan veya organize edici fonksiyonu ile pasif bir roldür. Şüphesiz bu, amprik ve deneysel metotlara büyük destek verdi: Bilgi yalnızca duyu tecrübelerini yayarak arttırılabilecekti. Üstelik Locke ayrıca, ölçülebilir nitelikler üzerine odaklaşan, onların araştırmakta oldukları şeylerin diğer yönlerini ihmal eden bilim adamlarının metotlarını destekledi, maddenin niteliklerinin sınıflamasını birincil ve ikincil şeklinde geliştirmekle, yayılma, sayı ve hareket, doğrudan doğruya ve hemen tecrübe edilebildi; diğer taraftan renk ve ses gözlemcinin zihni dışında var olmadı. Sonra Locke'un epistemolojisi İngiliz filozoflarını idealizm ve septisizme, Fransızları da materyalizme götürdü.

Mesela İngiltere'de Bishop Berkeley, birincil ve ikincil arasındaki ayrımının çok kuşkulu ve çok zayıf bir ayrım olduğunu; bu niteliklerden hiçbirinin algılayanın zihni dışında varolmadığını iddia eder. Bu, maddenin var olmadığını veya en azından maddenin varlığını ispat için bir yol olmadığını söylemekle aynı şeydir. Hakikaten Berkeley yalnızca ruhun varolduğu ve bu ruhun da Tanrı olduğunda ısrar eder. Böylece dinin konusu olan ruh, bilimin konusu olan maddeye hücum edilerek savunulmaktadır. David Hume tarafından bir adım daha atılır: Akıl kendi başına dışarıda hiçbir şeyi bilemez; dış dünyaya ait bütün insan bilgisi bu nedenle mümkün değildir. Immanuel Kant'ın kendi felsefi sistemini başlatmasından bu yana Hume'un eseri, daha sonra bir münasebetle tartışılacaktır.

Bir çok Fransız filozofları arasında -tersine- Locke'un fikirleri bilimsel materyalizme dönüşmektedir. (Muhtemelen Fransa'daki sert ve değişken mutlakiyet ve onun kilise desteği ile ilişkili bir gelişme.) Materyalizm, kilise dogmalarına karşı etkili bir silah olarak göründü. Condillac, Locke'un bilginin kökeni teorisini açıkladı ve detaylandırdı. Bu noktada en dikkatli giden, tüm ruhani sebepleri reddeden, bilinç ve düşünceyi maddi beden içerisindeki moleküllerin hareketine indirgeyen Holbach'dır. Helvetius, Holbach ve La Mettrie materyalizmin savunucuları haline gelirken, Condillac -Locke'un teorisinin önemli kısmına katılmasına rağmen- mühim değişiklikler ortaya çıkarmış, O'nun istidlalleri Kant tarafından daha da geliştirilmiştir. Condillac'ın görüşünü anlatan Cassirer, zihnin, aldığı en basit duyu verilerinden dolayı, karşılaştırmak ve

ayırt etmek, ayırmak ve birleştirmek üzerinde dikkatini odaklaştırmak için, azar azar yetenek kazandığını yazar. (s. 18) Böylece Condillac, akla yaratıcı ve aktif bir rol yükler; bilgiye bir dereceye kadar akıl ve onun muhakeme güçleri tarafından arabuluculuk edilmiştir. Condillac, şayet Locke'un teorisi gözlemcinin tarafında pasif bir rolü ima ediyorsa -akıl onların organizasyonunda herhangi aktif bir rol oynamamasıyla, sadece duygusal etkilere maruz kalarak- şimdi, eskiden insanda uyanık olan düşünce ve muhakeme gücünün artık pasif olduğunu ve artık insanın kendisini sadece varolan düzene uydurduğunu iddia eder. Şimdi düşünce, kendisini muhakemesinden önce emirle davet etme ve hakikat ve doğruluğa dair meşru ünvanlarına meydan okuma şeklindeki sosyal realiteye karşı bile ilerleyebilir. Ve toplum inceleme altındakilere fiziki realite gibi muamele edilmesini önermelidir. (s. 18) Sosyoloji, metodu-Condillac "*Treatise on Sensation*"*da* belirtir- birbirleri üzerinde karşılıklı etkiye sahip parçaların oluşturduğu toplumdaki yapay bütünü tanımak için, bize öğretmeye uygun bir bilim haline gelmelidir. Böylece Condillac, en basit algı davranışında bile hüküm ve akla kesin bir rol verir; birisi tabii ve sosyal dünyayı algılasa da algılamasa da bu doğrudur. Kendilerindeki duyular bizim bilincimizde tanıdığımız dünyayı ortaya koyamazlar; aklın yardımı kesin bir gerekliliktir.

Öyleyse şayet birisi sosyolojik teorinin kökenleri ile ilgilenirse, Aydınlanma'nın niçin en mantıki hareket noktası olacağı netleşecektir. Aydınlanma, insanın, bilimsel metodun ortaya çıkmasından önce sürekli olarak daha fazla farkına varabildiği, bir zaman periyodu içindedir. Akıl, bizzat kendi içinde gerçekliğin bilgisini vermeyecektir; gözlem ve deneyden hiçbiri kendi başına böyle bir bilgiyi vermeyecektir. Gerçekliğin bilgisi, tabii olsun sosyal olsun, bilimsel metottaki akıl ve gözlemin birliğine bağlıdır. Aydınlanma düşünürleri tabiat kadar toplum ve tarihle de ilgileniyorlardı ve bunlar bölünmez bir bütün olarak ele alınıyordu. Birisi tabiatı inceleyerek -insan tabiatı da dahil- sadece "varolan nedir?" hakkında değil, "mümkün olan nelerdir?" hakkında da bilgi öğrenebilirdi; aynı şekilde toplum ve tarihi inceleyerek, sadece varolan olgulara dayalı düzenin çalışma biçimleri değil, onun doğasında olan imkanlarını da öğrenebilirdi. Bu düşünürler kendi değerlendirmelerinde, insan potansiyelini bastıran ve "varolan" ın ortaya çıkmasına imkan vermeyen mevcut düzene, daima eleştirel oldukları için olumsuzdular. Mevcut olgulara dayalı düzen, onu nasıl aşacağını öğrenmek için incelendi. Bu öncüller de-görüleceği gibi- sosyolojik düşüncenin daha sonraki gelişiminde kabul edildi, değiştirildi ya da reddedildi. Bu dönemlerde Aydınlanma'ya bir reaksiyon olarak ilk sosyoloji gelişti. Fakat bu reaksiyonu gözden geçirmeden önce, sosyolojik teorinin müjdecileri olarak ele alınabilecek iki filozofu, -Montesquieu ve Rousseau- göz önünde tutmak uygun olacaktır.

DİNLER TARİHİ BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ

Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAĞUN[*]

Abstract

A Bibliographical Essay of History of Religions

It's altruth that real science and investigation could be possible only with well-prepared bibliographies. Sciencist or investigator could find required work for his field work without time-consuming by only with well ordered and organized bibliographies. In any subject some existing works are not perfect due to not seeing previous works.

This study, in its field, has a aim of cease lack of literature, proportionally.

This study consist of two parts: books according to authors surnames and to last issues (if same author has got more than one work, issue dates are considered important. If issue dates are same works are given with alphabetical order) in first part and articles with same methodogoly in second part.

Gerçek bilim ve araştırmanın ancak iyi hazırlanmış bibliyografyalar sayesinde mümkün olabileceği herkesce bilinen bir hakikattir. İlim adamı veya araştırmacının sahası için gerekli eserleri zaman kaybetmeden bulabilmesi, ancak iyi tertip ve tanzim edilmiş bibliyografyalar sayesinde mümkündür. Herhangi bir konuda meydana getirilen eserlerin mükemmel olmaması çoğu zaman daha evvel yazılanları görmemiş olmaktan ileri gelmektedir.

Hazırladığımız bu çalışma, sahasında literatüre yönelik sözünü ettiğimiz eksikliği, -nisbeten de olsa- gidermek amacını taşımaktadır.

Çalışmamız iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda kitaplar yazarlarının soyadlarına göre ve en son baskıları göz önüne alınarak verilmeye çalışılmıştır. Şayet aynı yazarın birden fazla eseri varsa baskı tarihleri göz önüne a-

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

lınmıştır. Baskı tarihleri aynı ise eserler alfabetik sıralamaya tâbi tutularak verilmiştir. İkinci kısmı oluşturulan makalelerde de aynı metod uygulanmıştır.

A- YAZAR ADINA GÖRE KİTAPLAR

— **ADAM, Doç. Dr. Baki,** *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat,* Pınar Yayınları, II. Basım, İstanbul, 2001, (s. 248).

— **ADAM, Doç. Dr. Baki,** *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler,* Pınar Yayınları, İstanbul 2002, (s. 200).

— **ADAM, Doç. Dr. Baki-KATAR, Yrd.Doç.Dr. Mehmet,** *Dinler Tarihi,* Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, III. Basım, Eskişehir, 2001, (s.215).

— **Ahmet Mithat Efendi,** *Tarih-i Edyân,* Hukuk Matbaası, III. Basım, İstanbul, H. 1332/M.1913, (s. 336).

— **ALALU, Suzan - ARDİTİ, Klara - ASAYAS, Eda - BASMACI, Teri - ENDER - Fani - HALEVA, Beki - MAYA, Dalya - PARDO, Nimet - YANAROCAK, Sara,** *Yahudilikte Kavram ve Değerler Dinsel Bayramlar - Dinsel Kavramlar - Dinsel Gereçler,* Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstanbul, 1996, (s. 301).

— **ALBAYRAK, Dr. Kadir,** *Keldanîler ve Nasturîler,* Vadi Yayınları, Ankara, 1997, (s. 238).

— **ATASAĞUN, Yrd. Doç. Dr. Galip,** *Hristiyanlıkta Kıyâmet Alâmetleri ve Dünyanın Sonu,* Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 2001, (s. 157).

— **ATASAĞUN, Yrd. Doç. Dr. Galip,** *Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Mesnevî'de Bahsedilen Dinler,* Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 2001, (s. 139).

— **ATASAĞUN, Yrd. Doç. Dr. Galip,** *İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da) Dinî Semboller,* Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 2002, (s. 393).

— **ATAURRAHİM, Muhammed,** *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa,* Tercüme: Kürşat DEMİRCİ, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, (s. 219).

— **AYDIN, Yrd. Doç. Dr. Mahmut,** *Monologdan Diyaloğa: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hristiyan-Müslüman Diyaloğu,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, (s. 305).

— **AYDIN, Prof. Dr. Mehmet,** *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları,* Selçuk Üniveritesi Basımevi, Konya, 1989, (s. 256).

— **AYDIN, Prof. Dr. Mehmet,** *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili,* Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1991, (s. 100).

— **AYDIN, Prof. Dr. Mehmet,** *Din Fenomeni,* Tekin Kitabevi, Damla Matbaacılık, Konya, 1993, (s. 393).

— **AYDIN, Prof. Dr. Mehmet,** *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, (s. 196).

— **AYDIN, Prof. Dr. Mehmet,** *Dinler Tarihine Giriş,* Damla Ofset Matbaacılık, Konya, 1996, (s. 167).

— **AYDIN, Doç. Dr. Mehmet - CİLÂCI, Yrd. Doç. Dr. Osman,** *Dinler Tarihi,* Arı Basımevi, Konya, 1980, (s. 132). (Bu kitap, İmam Hatip Liseleri için hazırlanmış ders kitabıdır.)

— **AYGÜN, Abdurrahman,** *Barnaba İncili ve Hz. Peygamber Efendimiz Hakkındaki Tebşiratı,* Önsöz ve Notlarla Sadeleştiren: Yrd. Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Tekin Kitabevi, Damla Matbaacılık, Konya, 1989, (s. 118).

— **AYVERDİ, Sâmiha,** *Misyonerlik Karşısında Türkiye,* Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969, (s. 228).

— **BARNABAS İNCİLİ,** İngilizceden Tercüme: Mehmet YILDIZ, Önsöz ve Notlar: Ali ÜNAL, Kültür Basın Yayın Birliği, Gümüş Basımevi, İstanbul, trz., (s. 371).

— **BAYBAL, Dr. M. Sami,** *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü,* Yediveren Kitap, Konya, 2002, (s. 291).

— **BAYTAR, Muhammed Behçet,** *İncil ve Kurân'dan Gerçekler,* Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Damla Matbaacılık, Konya, 1987, (s. 99).

— **BENLİSOY, Yorgo-MACAR, Elçin,** *Fener Fatrikhanesi,* Ayraç Yayınevi, Ankara, 1996, (s. 174).

— **BERKTAY, Fatmagül,** *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın,* Metis Yayınları, İstanbul, 1996, (s. 240).

— **BESALEL, Yusuf,** *Yahudi Tarihi,* Üniversal Dil Hizmetleri ve Yayıncılık A.Ş., İstanbul, 2000, (s. 364).

— **BESALEL, Yusuf,** *Yahudi Ansiklopedisi (I-III),* Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 2001-2002, (s. 885).

— **BESNARD, Albert M. - CLÉMENT, Olivier - MEHL, Roger,** *Hıristiyan İlâhiyatı,* Tercüme: Doç. Dr. Memet AYDIN, Arı Basımevi, Konya, 1983, (s. 198).

— **BIANCHI, Ugo,** *Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri,* Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNAL, Geçit Yayınları, Kayseri, 1999, (s. 218).

— **BİLGİN, M. Sıraç,** *Zarathustra (Zerdüşt) Hayatı ve Mazdaizm,* Berfin Yayınları, İstanbul, 1995, (s. 238).

— **BUCAILLE, Maurice,** *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'ân,* Tercüme: Doç. Dr. Mehmet Ali SÖNMEZ, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Gümüş Matbaacılık, Ankara, 1991, (s. 396).

— **BUDDA, Ömer Hilmi,** *İsa Meselesi,* Zelliç Biraderler Matbaası, İstanbul, 1931, (s. 36).

— **BUDDA, Ömer Hilmi,** *Çin'deki Dinler,* Başvekalet Müdevvenat Matbaası, (s. 9).

— **BUDDA, Ömer Hilmi,** *Dinler Tarihi,* Vakit - Gazete - Matbaa Kütüphane, İstanbul, 1935, (s. 401).

— **CHALLAYE, Felicien,** *Dinler Tarihi,* Tercüme: Samih TİRYAKİOĞLU, Varlık Yayınları, İstanbul, trz., (s. 214).

— **CİLÂCI, Dr. Osman,** *İlâhi Dinlerde Oruç Hac ve Kurban,* Akyol Matbaacılık, İzmir, 1980, (s. 174).

— **CİLÂCI, Dr. Osman,** *İlâhi Dinlerde Dualar,* Arı Basımevi, Konya, 1982, (s. 159).

— **CİLÂCI, Yrd. Doç. Dr. Osman,** *Dinler ve İnsanlar,* Damla Matbaacılık, Konya, 1990, (s. 308).

— **CİLÂCI, Yrd. Doç. Dr. Osman,** *Günümüz Dünya Dinleri,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1995, (s. 187).

— **CİLÂCI, Yrd. Doç. Dr. Osman,** *İlâhî Dinlerde Cennet İnancı Mukayeseli Bir Araştırma,* Beyan Yayınları, İstanbul, 1995, (s. 191).

— **CİLÂCI, Doç. Dr. Osman,** *Hıristiyanlık Propagandası ve Misyonerlik Faaliyetleri,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1997, (s. 141).

— **CİLÂCI, Doç. Dr. Osman,** *Dinler ve İnançlar Terminolojisi,* Damla Yayınevi, İstanbul, 2001, (s. 416).

— **COOMARASWAMY, Ananda,** *Hinduizm ve Budizm,* Tercüme: İsmail TAŞPINAR, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, (s. 127).

— **ÇAVİŞ, Şeyh Abdülaziz,** *Anglikan Kilisesine Cevap,* Tercüme: Mehmet Âkif, Sadeleştiren: Süleyman ATEŞ, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1974, (s. 199).

— **ÇELEBİ, Prof. Dr. Ahmet,** *Mukayeseli Dinler Açısından Yahudilik,* Tercüme: Ahmet M. BÜYÜKÇINAR-Ömer F. HARMAN, Kalem Yayınevi, İstanbul, 1978, (s. 372).

— **ÇELİK, Dr. Mehmet,** *Süryani Kilisesi Tarihi (Kuruluş Dönemi)* Cilt: I, Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1987, (s. 295).

— **ÇELİK, Dr. Mehmet,** *Süryani Tarihi I,* Ayraç Yayınevi, Ankara, 1996, (s. 350).

— **ÇELİK, Doç. Dr. Mehmet,** *Ortadoğu Mozaiği Süryanîler-Nasturîler,* Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi, Elazığ, 1996, (s. 75).

— **ÇELİK, Doç. Dr. Mehmet,** *Türkiye'nin Fener Patrikhanesi Meselesi,* Akademi Kitabevi, İzmir, 1998, (s. 106).

— **DEMİRCİ, Kürşat,** *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar,* İşaret Yayınları, İstanbul, 1991, (s. 104).

— **DEMİRCİ, Kürşat,** *Dinlerin Dejenerasyonu,* İnsan Yayınları, II. Basım, İstanbul, 1996, (s. 108).

— **DEMİRCİ, Kürşat,** *Dinler Tarihinin Meseleleri,* İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, (s. 100).

— **DEMİRCİ, Yrd. Doç. Dr. Kürşat,** *Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk,* Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, (s. 66).

— **DİNLER TARİHİ ANSİKLOPEDİSİ (I-III),** Gelişim Yayınları, İstanbul, 1976-1977, (s. 720).

— **DİNLER TARİHİ ARAŞTIRMALARI I,** Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 412).

— **DİNLER TARİHİ ARAŞTIRMALARI II,** Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 341).

— **DOĞRUL, Ömer Rıza,** *Yeryüzündeki Dinler Tarihi,* İnkılâp Kitabevi, Ege Matbaası, II. Basım, İstanbul, 1958, (s. 304).

— **DVORNIK, Francis,** *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a,* Tercüme: Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1990, (s. 107).

— **ELIADE, Mircea,** *İmgeler Simgeler,* Tercüme: Mehmet Ali KILIÇBAY, Gece Yayınları, Ankara, 1992, (s. 219).

— **ELIADE, Mircea,** *Kutsal ve Dindışı,* Tercüme: Mehmet Ali KILIÇBAY, Gece Yayıları, Ankara, 1992, (s. 191).

— **ELIADE, Mircea,** *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu,* Tercüme: Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Damla Ofset Matbaacılık, II. Basım, Konya, 1995, (s. 193).

— **ELIADE, Mircea,** *Şamanizm,* Tercüme: İsmet BİRKAN, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, (s. 560).

— **ELIADE, Mircea-COULIANO, Ioan P.,** *Dinler Tarihi Sözlüğü,* Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Ali ERBAŞ, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, (s. 366).

— **EPSTEIN, Perle,** *Kabala, Musevi Mistiklerinin Yolu,* Tercüme: Nusret KARAYAZGAN - Şiyma BARKIN, Dharma Yayınları, İstanbul, 1993, (s. 250).

— **ERBAŞ, Yrd. Doç. Dr. Ali,** *Hıristiyan Ayinleri, (Sakramentler),* Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1998, (s. 270).

— **ERBAŞ, Yrd. Doç. Dr. Ali,** *İlâhi Dinlerde Melek İnancı,* Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1998, (s. 351).

— **ERDEM, Yrd. Doç. Dr. Mustafa,** *Hazreti Adem (İlk İnsan),* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, (s. 194).

— **ERDEM, Prof. Dr. Mustafa,** *Kırgız Türkleri Sosyal Antropoloji Araştırmaları,* ASAM (Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi) Yayınları, Ankara, 2000, (s. 291).

— **EROĞLU, Dr. Ahmet Hikmet,** *Osmanlı Devleti'nde Yahudiler (XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar),* Seba Yayınları, Ankara, 1997, (s. 251).

— **FIĞLALI, Prof. Dr. Ethem Ruhi,** *Bâbîlik ve Bahâilik,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, (s. 105).

— **FIĞLALI, Prof. Dr. Ethem Ruhi,** *Kadiyanîlik,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, (s. 238).

— **FRAZER, James G.,** *Altın Dal I-II Dinin ve Folklorun Kökleri,* Tercüme: Mehmet H. DOĞAN, Payel Yayınevi, İstanbul, I. Cild: 1991, (s. 395), II. Cild: 1992, (s. 399).

— **FREUD, Sigmund,** *Totem ve Tabu,* Tercüme: Niyazi BERKES, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, (s. 232).

— **GALANTI, Avram,** *Türkler ve Yahudiler,* Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstanbul, 1995, (s. 239).

— **GÖKBEL, Yrd. Doç. Dr. Ahmet,** *İnanç ve Adetleriyle Yahyalı'da Varsak Türkmenleri,* Yahyalı Kaymakamlığı Yayınları, 1997, (s. 187).

— **GÖKBEL, Yrd. Doç. Dr. Ahmet,** *Anadolu Varsaklarında İnanç ve Âdetler,* Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1998, (s. 194).

— **GÖKBEL, Doç. Dr. Ahmet,** *Kıpçak Türkleri,* Ötüken Yayınları, İstanbul, 2001, (s. 297).

— **GUEST, John S.,** *Yezidilerin Tarihi Melekê Tawus ve Mishefa Reş'in İzinde,* Tercüme: İbrahim BİNGÖL, Avesta Yayınları, İstanbul, 2001, (s. 463).

— **GÜÇ, Doç. Dr. Ahmet,** *Dinlerde Mabed ve İbadet,* Esra Fakülte Kitabevi, İstanbul, 1999, (s. 299).

— **GÜÇ, Doç. Dr. Ahmet,** *Satanizm Şeytana Tapınmanın Yeni Adı,* Alfa Basın Yayın Dağıtım, İstanbul, 1999, (s. 260).

— **GÜLERYÜZ, Naim,** *İstanbul Sinagogları,* Rekor Ofset, İstanbul, 1992, (s. 125).

— **GÜLERYÜZ, Naim,** *Türk Yahudileri Tarihi-I (20. Yüzyılın Başına Kadar),* Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstabul, 1993, (s. 245).

— **GÜNALTAY, M. Şemseddin,** *Tarih-i Edyân,* Kanaat Matbaa ve Kütüphanesi, İstanbul, H. 1338/M.1919, (s. 320).

— **GÜNALTAY, M. Şemseddin,** *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997, (s. 152).

— **GÜNAY, Prof. Dr. Ünver-GÜNGÖR, Prof. Dr. Harun,** *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi,* Ocak Yayınları, Ankara, 1997,(s. 406).

—GÜNAY, Prof. Dr. Ünver –GÜNGÖR, Prof. Dr. Harun- TAŞTAN, Doç.Dr.A.Vahap- SAYIM,Yrd.Doç.Dr.Huzeyfe, *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması-Kayseri Örneği*-Erciyes Üniversitesi Yayınları, Erciyes Üniversitesi Matbaası,Kayseri,2001,(s.124).

— GÜNDÜZ, Yrd. Doç. Dr. Şinasi, *Sâbiîler Son Gnostikler,* Vadi Yayınları, Ankara, 1995, (s. 213).

— GÜNDÜZ, Yrd. Doç. Dr. Şinasi - ÜNAL, Yavuz - SARIKÇIOĞLU, Prof. Dr. Ekrem, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslâm'da Miraç,* Vadi Yayınları, Ankara, 1996, (s. 135).

— GÜNDÜZ, Doç. Dr. Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü,* Vadi Yayınları, Ankara, 1998, (s. 468).

— GÜNDÜZ, Doç. Dr. Şinasi, *Mitoloji İle İnanç Arasında,* Etüt Yayınları, Samsun, 1998, (s. 256).

— GÜNDÜZ, Doç. Dr. Şinasi, *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, (s. 272).

— GÜNEL, Aziz, *Türk Süryaniler Tarihi,* Oya Matbaası, Diyarbakır, 1970, (s. 446).

— GÜNGÖR, Ali İsra, *Vatikan, Misyon ve Diyaloğ,* Töre Basın Yayın, Ankara, 1997, (s. 234).

— GÜNGÖR, Prof. Dr. Harun, *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları,* Kıvılcım Yayınları, Kayseri, 1998, (s. 381).

— GÜNGÖR, Prof. Dr. Harun-ARGUNŞAH, Mustafa, *Gagauzlar,* Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998, (s. 151).

— HACALOĞLU, Haluk, *Zerdüşt "Ahura Mazda",* Ruh ve Madde Yayınları İstanbul, 1995, (s. 192).

— HAN, Zaferü'l-İslâm, *Yahudilik'te Talmud'un Mevkii ve Prensipleri,* Tercüme: Doç. Dr. Mehmet AYDIN, Özdemir Basımevi, İstanbul, 1981, (s. 89).

— HERRÂS, Dr. Muhammed Halil, *Hz. İsa Gelecek mi?,* Tercüme: Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Tuğra Matbaası, Isparta, 2002, (s. 96).

— İMAM GAZALİ - ŞARKÂVÎ, Dr. M. Abdullah, *Hıristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler,* Tercüme: Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998, (s. 176).

— İNAN, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, II. Basım, Ankara, 1972, (s. 239).

— İNAN, Prof. Abdülkadir, *Eski Türk Dini Tarihi,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976, (s. 256).

— JOHNSON, Paul, *Yahudi Tarihi,* Tercüme: Filiz ORMAN, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2000, (s. 568).

— **KAFESOĞLU, Prof. Dr. İbrahim,** *Eski Türk Dini,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Emel Matbaacılık, Ankara, 1980, (s. 67).

— **KAHRAMAN, Ahmet,** *Dinler Tarihi,* İrfan Yayınevi, İrfan Matbaası, IV. Basım, İstanbul, 1975, (s. 256).

— **KAHRAMAN, Ahmet,** *Mukayeseli Dinler Tarihi,* Marifet Yayınları, VI. Basım, İstanbul, 1993, (s. 344).

— **KATAR, Yrd. Doç. Dr. Mehmet,** *Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâmda Tövbe,* Töre Basım Yayın ve Dağıtım, Ankara, 1997, (s., 188).

— **KAYA, Doç. Dr. Korhan,** *Buddhistlerin Kutsal Kitapları,* İmge Kitabevi, Ankara, 1999, (s. 187).

— **KIRŞEHİRLİOĞLU, E.,** *Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri,* Bedir Yayınevi, İstanbul, 1963, (s. 168).

— **KUNTMAN, Dr. Orhan,** *Barnaba İncili ve Son Peygamber,* Özkan Matbaacılık, Ankara, 1988, (s. 42).

— **KUTUB, Muhammed Ali,** *Barnaba İncili Araştırmalar,* Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Tekin Kitabevi, Damla Matbaacılık, Konya, 1988, (s. 117).

— **KUZGUN, Yrd. Doç. Dr. Şaban,** *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik,* Se-da Yayınları, Ankara, 1985, (s. 215).

— **KUZGUN, Doç. Dr. Şaban,** *Dört İncil Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası, Farklılıkları ve Çelişkileri,* Metinler Matbaacılık, İstanbul, 1991, (s. 288).

— **KUZGUN, Doç. Dr. Şaban,** *Dinler Tarihi Dersleri I. Cilt,* Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri, 1993, (s. 176).

— **KUZGUN, Doç. Dr. Şaban,** *Hazar ve Karay Türkleri,* Alıç Matbaası, II. Basım, Ankara, 1993, (s. 367).

— **KÜÇÜK, Doç. Dr. Abdurrahman,** *Dönmeler ve Dönmelik Tarihi,* Ötüken Neşriyat, İstanbul, trz., (s. 304).

— **KÜÇÜK, Doç. Dr. Abdurrahman,** *Dönmeler Tarihi,* Rehber Yayıncılık, Ankara, 1990, (s. 580).

— **KÜÇÜK, Prof. Dr. Abdurrahman,** *Ermeni Kilisesi ve Türkler,* Ocak Yayınları, Ankara, 1997, (s. 312).

— **KÜÇÜK, Prof. Dr. Abdurrahman-KOSTAŞ, Doç. Dr. Münir-ERDEM, Yrd. Doç. Dr. Mustafa,** *Dinler Tarihi,* Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir, 1993, (s. 233).

— **LESCOT, Roger,** *Yezidiler Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri Üzerine Alan Araştırması,* Tercüme: Ayşe MERAL, Avesta Yayınları, İstanbul, 2001, (s. 277).

— **el-MAGRİBÎ, Samuel b. Yahya,** *Yahudiliği Anlamak,* Önsöz ve Dipnotlarla Yayınlayan: Abdülvehhab TAVİLE, Tercüme: Doç. Dr. Osman CİLÂCI, İnsan Yayınları, Paşahan Matbaası, İstanbul, 1995, (s. 145).

— **MEVDÛDÎ, Ebu'l-Â'lâ,** *Kur'an'a Göre Dört Terim,* Tercüme: Doç. Dr. Osman CİLÂCI - İsmail KAYA, Beyan Yayınları, XXIII. Basım, İstanbul, 1998, (s. 126).

— **MICHEL, Dr. Thomas,** *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş,* Ohan Basımevi, İstanbul, 1992, (s. 174).

— **MORAN, Adli,** *Dinler Tarihi,* Hürriyet Gazetesi Neşriyatı, Yedigün Matbaası, İstanbul, trz., (s. 126).

— **OLGUN, Hakan,** *Luther ve Reformu-Katolisizm'i Protesto,* Ferc Yayınevi, Ankara, 2001, (s. 240).

— **ÖRS, Hayrullah,** *Konfuçyus,* Yükselen Matbaası, İstanbul, 1964, (s. 338).

— **ÖRS, Hayrullah,** *Musa ve Yahudilik,* Remzi Kitabevi, Yükselen Matbaası, İstanbul, 1996, (s. 468).

— **ÖSKAN, Yrd. Doç. Dr. Ali Rafet,** *Fundamentalist Hıristiyanlık Yedinci Gün Adventizmi,* Seba Yayınları, Ankara, 1998, (s. 221).

— **ÖSKAN, Doç. Dr. Ali Rafet,** *Türkiye Çingeneleri Üzerine Bir Araştırma,* Kültür Bakanlığı Yayınları,Ankara,2000.

— **ÖZEN, Dr. Adem,** *Yahudilikte İbâdet,* Ayışığı Kitabları, İstanbul, 2001, (s. 262).

— **PAÇACI, Dr. Mehmet,** *Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı,* Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1994, (s. 320).

— **RENAN, Ernest,** *Havariler,* Tercüme: Ziya İHSAN, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, II. Basım, Ankara, 1964, (s. 98).

— **RENAN, Ernest,** *İsa'nın Hayatı,* Tercüme: Ziya İHSAN, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1992, (s. 247).

— **RENOU, Lois,** *Hinduizm,* Tercüme: Maide SELEN, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, (s. 115).

— **ROUSSEAU, Hervé,** *Dinler,* Tercüme: Osman PAZARLI, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1970, (s. 175).

— **ROUX, Jean-Paul,** *Türklerin ve Moğolların Eski Dini,* Tercüme: Prof. Dr. Aykut KAZANCIGİL, İşaret Yayınları, İstanbul, 1994, (s. 311).

—**ROUX, Jean-Paul,** *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm,* Tercüme: Prof. Dr. Aykut KAZANCIGİL, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999, (s. 352).

— **SARIKÇIOĞLU, Prof. Dr. Ekrem,** *Dinlerde Mehdi Tasavvurları,* Sidre Yayınları, Samsun, 1997, (s. 138).

— **SARIKÇIOĞLU, Prof. Dr. Ekrem,** *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi,* Tuğra Ofset, III. Basım, Isparta, 2000, (s. 406).

— **SARIKÇIOĞLU, Prof. Dr. Ekrem,** *Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri),* Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, Süleyman Üniversitesi Basımevi, Isparta, 2002, (s. 328).

—**SCHIMMEL, Prof. Dr. Annemarie,** *Dinler Tarihine Giriş,* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Güven Matbaası, Ankara, 1955, (s. 263).

— **SCHIMMEL, Prof. Dr. Annemarıe,** *Sayıların Gizemi,* Tercüme: Mustafa KÜPÜŞOĞLU, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998, (s. 343).

— **SERTOĞLU, Midhat,** *Süryânî Türklerinin Siyasî ve İctimaî Tarihi,* Baha Matbaası, İstanbul, 1974, (s. 88).

— **SEYDİŞEHRÎ, Mahmud Esad b. Emin,** *Tarih-i Edyân,* Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul, H.1336/M.1917, (s 142).

— **SHARPE, Eric J.,** *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram,* Tercüme: Doç. Dr. Ahmet GÜÇ, Arasta Yayınları, Bursa, 2000, (s. 105).

— **ŞAHİN, Doç. Dr. M. Süreyya,** *Fener Patrikhânesi ve Türkiye,* Ötüken Neşriyat, II. Basım, İstanbul, 1999, (s. 398).

— **ŞERİATİ, Ali,** *Dinler Tarihi I-II,* Tercüme: I. Cild: Abdullah ŞAHİN-II. Cild: Abdülhamit ÖZER, Yedi Gece Kitapları, Gümüş Basımevi, İstanbul, I. Cild: 1990, (s. 398), II. Cild: 1992, (s. 280).

— **ŞEYBE, Prof. Abdulkadir,** *Çağdaş Dünya Dinleri ve Mezhepleri,* Tercüme: Doç. Dr. Osman CİLÂCI, Beyan Yayınları, Umut Matbaacılık, İstanbul, 1995, (s. 264).

— **TABBARA, Afif Abdu'l-Fettah,** *Kur'ân Açısından Yahudi Menşe'i ve Karakteri,* Tercüme: Dr. Mehmet AYDIN, Rabıtâ Yayınevi, İrfan Matbaası, İstanbul, 1978, (s. 351).

—**TANYU, Dr. Hikmet,** *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri,* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967, (s. 432).

—**TANYU, Doç. Dr. Hikmet,** *Türklerde Taşla İlgili İnançlar,* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968, (s. 286).

—**TANYU, Doç. Dr. Hikmet,** *Dinler Tarihi Araştırmaları,* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1973, (s. 149).

— **TANYU, Prof. Dr. Hikmet,** *Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler I-II,* Bilge Yayınevi, II. Basım, İstanbul, 1979, (s. I. Cild: 602, s. II. Cild: 705).

— **TANYU, Prof. Dr. Hikmet,** *İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı,* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1980, (s. 216).

— **TANYU, Prof. Dr. Hikmet,** *Yehova Şâhitleri,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Gaye Matbaacılık, II. Basım, Ankara, 1980, (s. 202).

— **TANYU, Prof. Dr. Hikmet,** *Türklerin Dini Tarihçesi,* Burak Yayınevi II. Basım, İstanbul, 1998, (s. 126).

— **TAPLAMACIOĞLU, Prof. Dr. Mehmet,** *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi,* Güneş Matbaacılık, Ankara, 1966, (s. 262).

— **TERCÜMAN, Abdullah,** *Hıristiyanlığa Reddiye,* Bedir Yayınevi, İstanbul, 1965, (s. 126).

— **TURAN, Doç. Dr. Ahmet,** *Yezîdîler Tarihçeleri Coğrafî Dağılımları İnançları Örf ve Âdetleri,* Eser Matbaası, Samsun, 1993, (s. 164).

— **TOYNBEE, Prof. Dr. Arnold J.,** *Tarihçi Açısından Din,* Tercüme: Dr. İbrahim CANAN, Kayıhan Yayınları, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1978, (s. 405).

— **TOYNBEE, Prof. Dr. Arnold J.,** *Hıristiyanlık ve Dünya Dinleri,* Tercüme: Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2000, (s. 103).

— **TÜMER, Prof. Dr. Günay,** *Yehova Şahitleri,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Acar Matbaacılık, İstanbul, 1987, (s. 200).

— **TÜMER, Prof. Dr. Günay,** *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dîni,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Emek Ofset, III. Basım, Ankara, 1991, (s. 247).

— **TÜMER, Prof. Dr. Günay,** *Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da Hz. Meryem,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 194).

— **TÜMER, Prof. Dr. Günay - KÜÇÜK, Doç. Dr. Abdurrahman,** *Dinler Tarihi,* Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, III. Basım, Ankara, 1988, (s. 154). (Bu kitap İmam Hatip Liseleri için hazırlanmış ders kitabıdır).

— **TÜMER, Prof. Dr. Günay - KÜÇÜK, Prof. Dr. Abdurrahman,** *Dinler Tarihi,* Ocak Yayınları, III. Basım, Ankara, 1997, (s. 504).

— **TÜRKİYE'DE MİSYONERLİK FAALİYETLERİ,** Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 122).

— **ÜNAL, Yrd. Doç. Dr. Mustafa,** *Din Fenomenolojisi Tarihçe Yöntem ve Uygulama,* Kayseri, 1999, (s. 214).

— **WATT,W. Montgomary,** *Geçmişten Günümüze Müslüman Hıristiyan Diyaloğu-Yanlış Yaklaşımların Eleştirisi-* Tercüme:Yrd.Doç.Dr. Fuat AYDIN,Birey Yayıncılık,İstanbul,2000,(s.221).

— **YILDIRIM, Doç. Dr. Suat,** *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Gaye Matbaacılık, Ankara, 1988, (s. 208).

— **YİTİK, Dr. Ali İhsan,** *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi,* Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1996, (s. 217).

— **YİTİK, Doç. Dr. Ali İhsan,** *Hz. Meryem ve Efes Dinler Tarihi Yazıları,* Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2002, (s. 228).

— **YURTAYDIN, Prof. Dr. Hüseyin G.-DAĞ, Doç. Dr. Mehmet,** *Dinler Tarihi,* Gündüz Matbaacılık, Ankara, 1978, (s. 218).

— **ZBINDEN, Ernst,** *İslâm'da ve Eski Ortadoğu'da Çin ve Ruh İnançları,* Tercüme: Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, Yeni Ufuklar Neşriyat, Samsun, 1994, (s. 200).

B- YAZAR ADINA GÖRE MAKALELER:

— **ADAM, Baki,** *"Yahudilerde Din ve Gelenek Üzerine",* İslâmî Araştırmalar, Cilt: 6, Sayı: 1/44-51, Ankara, 1992, (s. 8).

— **ADAM, Dr. Baki,** *"Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü",* İslâmî Araştırmalar, Cilt: 9, Sayı: 3/167-176, Ankara, 1996, (s. 10).

— **ADAM, Dr. Baki,** *"Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXXVI/359-404, Ankara, 1997, (s. 46).

— **ADAM, Dr. Baki,** *"Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslâm'a Bakışı",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXXVII/333-358, Ankara, 1997, (s. 26).

— **ADAM, Dr. Baki,** *"Prof. Dr. Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 63-72, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 10).

— **ADAM, Doç. Dr. Baki,** *"Katolik Kilisesi'nin Kurtuluş Öğretisi Açısından Yahudiliğe ve İslâm'a Bakışı",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XLI/195-224, Ankara, 2000, (s. 30).

— **ADAM, Doç. Dr. Baki,** *"Yahudilikte Din Kavramı ve Din Anlayışı",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 129-134, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 6).

—**ADAMAKİS,Emmanuel,** *"Ortodoksluk Zaviyesinden Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm Arasında Diyalog",* Tercüme: Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5/25-31, Elazığ, 2000, (s. 7).

— **ADEWALE, S.A.,** *"Afrika'nın Geleneksel Dininde Kurban",* Tercümes: Doç. Dr. Ahmet GÜÇ, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 7/587-600, Bursa, 1998, (s. 14).

— ALBAYRAK, Yrd. Doç. Dr. Kadir, *"Geçmişte ve Günümüzde Keldani Kilisesi",* Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: I, Sayı: 1/107-124, Adana, 2001, (s. 18).

— ALSTON, William P., *"Din",* Tercüme: Günay TÜMER, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XVIII/163-176, Ankara, 1972, (s. 14).

— ARIK, Durmuş, *"Çuvaşlarda Din ve Din Anlayışı",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s., 221-264, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 44).

— ARO, Jussi, *"Geçmişte ve Günümüzde Dinlerarası Diyalog",* Tercüme: Ahmet GÜÇ, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 5/275-286, Bursa, 1994, (s. 11).

— ATASAĞUN, Yrd. Doç. Dr. Galip, *"Sembol ve Sembolizm",* Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 7/369-387, Konya, 1997, (s. 19).

— ATASAĞUN, Yrd. Doç. Dr. Galip, *"Hıristiyanlıkta Kıyâmet Alâmetleri ve Dünyanın Sonu",* Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 8/111-140, Konya, 1999, (s. 80).

— ATASAĞUN, Yrd. Doç. Dr. Galip, *"Hıristiyanlığın Tanıtımı, Yorumu ve Kurumsallaşmasında Sembollerin Yeri",* Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 10/181-199, Konya, 2000, (s. 19).

—ATASAĞUN, Yrd. Doç. Dr. Galip, *"Yahudilikte Dinî Sembol ve Kavramlar",* Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 11/125-156, Konya, 2001, Bahar, (s. 32).

— AYDEMİR, Dr. Abdullah, *"Hz. Süleyman (A.S.)",* Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: I/173-226, Manisa, 1983, (s. 54).

— AYDEMİR, Doç. Dr. Abdullah, *"Hz. Musa (Çocukluk ve Gençlik Çağı) I",* Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: III/65-88, İzmir, 1986, (s. 24).

— AYDEMİR, Doç. Dr. Abdullah, *"Hz. Musa (Çocukluk ve Gençlik Çağı) II",* Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: IV/1-33, İzmir, 1987, (s. 33).

— AYDIN, Dr. Mehmet, *"Şeytana Tapma, Yezidilerin İnanç Esasları",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXIII/359-366, Ankara, 1978, (s. 8).

— AYDIN, Doç. Dr. Mehmet, *"Hıristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hıristiyan İ'tizalleri",* Ankara Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Dergisi, Sayı: V/141-156, Ankara, 1982, (s. 16).

— **AYDIN, Doç. Dr. Mehmet,** *"Hıristiyanlığa Karşı Yazılmış Türkçe Reddiyeler",* Diyanet Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1/15-23, Ankara, Ocak-Şubat-Mart, 1983, (s. 9).

— **AYDIN, Doç. Dr. Mehmet,** *"Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXVII/123-148, Ankara, 1985, (s. 26).

— **AYDIN, Doç. Dr. Mehmet,** *"Konya'daki Mânevi Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Tahlili",* Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1/19-35, Konya, 1985, (s. 17).

— **AYDIN, Doç. Dr. Mehmet,** *"Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXIX/267-283, Ankara, 1987, (s. 17).

— **AYDIN, Prof. Dr. Mehmet,** *"Yezidiler ve İnanç Esasları",* Belleten Dergisi, Yıl: Nisan 1988, Cilt: LII, Sayı: 202/33-74, Ankara, 1988, (s. 42).

— **AYDIN, Prof. Dr. Mehmet,** *"Hıristiyan Konsilleri Bibliyografyası",* Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3/21-30, Konya, 1990, (s. 10).

— **AYDIN, Prof. Dr. Mehmet,** *"Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik II",* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 4/13-34, Konya, 1991, (s. 22).

— **AYDIN, Prof. Dr. Mehmet,** *"Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye",* Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, s. 7-19, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 13).

— **AYDIN, Prof. Dr. Mehmet,** *"Eğitim Sistemimiz ve Misyonerlik Faaliyetleri",* Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, s. 95-99, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 5).

— **AYDIN, Prof. Dr. Mehmet,** *"Mircea Eliade'de Hermenötik ve Metodoloji",* Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 7/1-9, Konya, 1997, (s. 9).

— **AYDIN, Prof. Dr. Mehmet,** *"Türklerin Dini Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme",* Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı: 4/1-9, Konya, 1997, (s. 9).

— **AYDIN, Prof. Dr. Mehmet,** *"Vatikan Ruhani Devletinin İdari Yapısı",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXXIII, Sayı: 4/3-16, Ankara, Ekim-Kasım-Aralık, 1997, (s. 14).

— **AYDIN, Prof. Dr. Mehmet,** *"Türk Toplumunda Dinî Hoşgörünün Temelleri",* Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 8/7-17, Konya, 1999, (s. 10).

— **AYDIN, Prof. Dr. Mehmet,** *"Diyalog Açısından İlâhî Dinlerin Birbirlerine Yaklaşımı",* Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 10/9-24, Konya, 2000, (s. 16).

— **AYDIN, Prof. Dr. Mehmet,** *"Hıristiyanlıkta Din ve Dinî Anlayış",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 67-70, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 4).

— **BAYBAL, Dr. Sami,** *"Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Anadolu'da Yaşayan Gayr-i Müslimlerin Durumları",* Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 12/79-88, Konya, 2001/Güz, (s. 10).

— **BOLAY, Prof. Dr. Süleyman Hayri,** *"Diyanet İşleri Başkanlığı Televizyonda Misyonerlik Faaliyetleri Yapan Yayınlara Neden Karşı Çıkmıyor?",* Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, s. 91-94, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 4).

— **BORGES, Jorge Luis,** *"Lamaizm (Tibet Budizmi)",* Tercüme: H. İbrahim AÇMAZ, Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3/429-434, Kayseri, 1986, (s. 6).

— **BRELICH, Angelo,** *"Dinler Tarihine Giriş",* Tercüme: Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 11/7-45, Konya, 2001, Bahar, (s. 39).

— **CHEVALIER, Jean,** *"Din Fenomeni",* Tercüme: Doç. Dr. Mehmet AYDIN, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXVIII/79-125, Ankara, 1986, (s. 47).

— **CİLÂCI, Osman,** *"Dua ve İbâdet",* Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, Cilt: XI, Sayı: 5/284-292, Ankara, Eylül-Ekim, 1972, (s. 9).

— **CİLÂCI, Osman,** *"Dua ve İbâdet II",* Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, Cilt: XI, Sayı: 6/358-369, Ankara, Kasım-Aralık, 1972, (s. 12).

— **CİLÂCI, Dr. Osman,** *"Semavî Dinlerde Oruç",* Diyanet Dergisi, Cilt: XVII, Sayı: 4/192-208, Ankara, Temmuz-Ağustos, 1978, (s. 17).

— **CİLÂCI, Dr. Osman,** *"İlâhi Dinlerde Kurban",* Diyanet Dergisi, Cilt: XVIII, Sayı: 5/270-291, Ankara, Eylül-Ekim, 1979, (s. 22).

— **CİLÂCI, Dr. Osman,** *"İlâhi Dinlerde Kurban",* Diyanet Dergisi, Cilt: XVIII, Sayı: 6/360-372, Ankara, Kasım-Aralık, 1979, (s. 13).

— **CİLÂCI, Yrd. Doç. Dr. Osman,** *"Hz. İsa, Noel ve Yılbaşı",* Diyanet Dergisi, Cilt: XX, Sayı: 4/3-7, Ankara, Ekim-Kasım-Aralık, 1984, (s. 5).

— **CİLÂCI, Yrd. Doç. Dr. Osman,** *"İlâhî Dinler Açısından Günah Kavramı",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXIV, Sayı: 4/41-49, Ankara, Ekim-Kasım-Aralık, 1988, (s. 9).

— **CİLÂCI, Doç. Dr. Osman,** *"Ahmet Hamdi Akseki ve Dinler Tarihine Bakış Tarzı",* Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1/105-119, Isparta, 1995, (s. 15).

— **CİLÂCI, Doç. Dr. Osman,** *"Ernest Renan'a Karşı Türk-İslâm Dünyasında Reaksiyonlar",* Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 2/181-191, Isparta, 1996, (s. 11).

— **CİLÂCI, Doç. Dr. Osman,** *"Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu ve Ülkemizde İslâmın Hoşgörüsü",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXXIII, Sayı: 3/75-82, Ankara, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1997, (s. 8).

— **CİLÂCI, Doç. Dr. Osman,** *"Büyücülük Modern Falcılık ve Astroloji",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXXIII, Sayı: 4/29-38, Ankara, Ekim-Kasım-Aralık, 1997, (s. 10).

— **CİLÂCI, Doç. Dr. Osman,** *"Sosyal ve Dînî Açıdan Fırat Havzası Süryânileri",* Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3/27-40, Isparta, 1997, (s. 14).

— **CİLÂCI, Doç. Dr. Osman,** *"Kur'ân Işığında Azınlıkların Hak ve Hürriyetleri",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXXIV, Sayı: 3/17-26, Ankara, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1998, (s. 10).

— **CİLÂCI, Doç. Dr. Osman,** *"Tarih Boyunca Anadolu'da Yaşayan Gayr-i Müslimlere Genel Bir Bakış",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXXV, Sayı: 4/19-28, Ankara, Ekim-Kasım-Aralık, 1999, (s. 10).

— **CİLÂCI, Doç. Dr. Osman,** *"Selçukluların İslâma Davet Politikası ve Gayr-i Müslimlerle İlişkileri",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXXVI, Sayı: 4/19-30, Ankara, Ekim-Kasım-Aralık, 2000, (s. 12).

— **CROLLIUS, A. Roest,** *"İnkültürasyon",* Tercüme: Ali İsra GÜNGÖR, Dinî Araştırmalar, Cilt: 1, Sayı: 1/93-105, Ankara, 1998, (s. 13).

— **ÇELİK, Dr. Mehmet,** *"Sır Dinleri",* Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 8/213-225, Erzurum, 1988, (s. 13).

— **ÇELİK, Dr. Mehmet,** *"Synoptic İncillerin Kaynakları ve Tahlili Mukayeseleri",* Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 8/267-274, Erzurum, 1988, (s. 8).

— **DANIELOU, Prof. Dr. Jean,** *"Kilisede Misyoner Düşüncesi",* Tercüme: Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXXVII/101-104, Ankara, 1997, (s. 4).

— **DEMİRCİ, Dr. Kürşat,** *"Bir Din Olarak Şintoizm'in Gelişim Süreci",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 319-325, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 7).

— **DONUK, Abdülkadir,** *"Eski Türk Dini Şamanizm mi idi?",* Türk Dünyası Tarih Dergisi, Sayı: 14/7-11, İstanbul, Şubat, 1988, (s. 5).

— **DRAZ, Dr. Muhammed Abdullah,** *"İslâm'ın Diğer Dinler Karşısındaki Mevkii ve Onlarla Alâkası",* Tercüme: Dr. Mehmet AYDIN, Diyanet Dergisi, Cilt: XVI, Sayı: 6/333-342, Ankara, Kasım-Aralık, 1977, (s. 10).

— **ELIADE, Mircea,** *"Orta Asya ve Kuzey Kavimlerinde Semâvi Tanrılar",* Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Harun GÜNGÖR, Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1/283-287, Kayseri, 1983, (s. 5).

— **ERBAŞ, Yrd. Doç. Dr. Ali,** *"Melek Düşüncesinin Farklı İnançlardaki Tezahürleri",* Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1/107-128, Adapazarı, 1996, (s. 22).

— **ERBAŞ, Doç. Dr. Ali,** *"Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri Sürecinde Hıristiyanların İslâm'a ve Müslümanlara Bakışı",* İLAM Araştırma Dergisi, Cilt: III, Sayı: 1/117-153, İstanbul, Ocak-Haziran, 1998, (s. 37).

— **ERBAŞ, Doç. Dr. Ali,** *"Zerdüştîlik'te Din Anlayışı",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 269-278, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s.10).

— **ERBAŞ, Doç. Dr. Ali,** *"Pavlus'a Göre "Diriliş" ve "Ruhun Ölümsüzlüğü" Meselesi",* Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3/7-22, İstanbul, 2001, (s. 16).

— **ERDEM, Mustafa,** *"Câhız ve "el-Muhtar fi'r-Redd ala'n-Nasara" İsimli Risâlesi",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXX1/453-473, Ankara, 1989, (s. 21).

— **ERDEM, Doç. Dr. Mustafa,** *"Hıristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXXIV/133-154, Ankara, 1993, (s. 22).

— **ERDEM, Doç. Dr. Mustafa,** *"Kıptî Kilisesi Üzerine Bir Araştırma",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXXVI/143-178, Ankara, 1997, (s. 36).

— **ERDEM, Doç. Dr. Mustafa,** *"İlâhî Dinlerin Kutsal Kitaplarında Helal ve Haram Anlayışı Üzerine Bir Araştırma",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXXVII/151-173, Ankara, 1997, (s. 23).

— **ERDEM, Doç. Dr. Mustafa,** *"Geleneksel Türk Dinî ve İslâm",* Dinî Araştırmalar, Cilt: 1, Sayı: 2/79-91, Ankara, 1998, (s. 13).

— **ERDEM, Doç. Dr. Mustafa,** *"Misyonerlik ve Kırgızistan'da Misyonerlik Faaliyetleri",* Dinî Araştırmalar, Cilt: 1, Sayı: 3/5-42, Ankara, 1999, (s. 38).

— **ERDEM, Doç. Dr. Mustafa,** *"Kırgızistan'da Nevruz Kutlamaları",* Dinî Araştırmalar, Cilt: 2, Sayı: 4/169-176, Ankara, 1999, (s. 8).

— **ERDEM, Prof. Dr. Mustafa,** *"Monofizit Kiliselerinde Din Anlayışı (Kıpti Kilisesi Örneği)",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 89-97, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 9).

— **EROĞLU, Dr. Ahmet Hikmet,** *"Ökümenik Hareketin Ortaya Çıkışı",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 223-236, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 14).

— EROĞLU, Dr. Ahmet Hikmet, *"Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri",* Dinî Araştırmalar, Cilt: 2, Sayı: 5/387-413, Ankara, 1999, (s. 27).

— EROĞLU, Dr. Ahmet Hikmet, *"Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXXIX/439-453, Ankara, 1999, (s. 15).

— EROĞLU, Dr. Ahmet Hikmet, *"Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XLI/309-325, Ankara, 2000, (s. 17).

— ERŞAHİN, Dr. Seyfettin, *"Türkistan'da Misyonerlik Faaliyetleri (Kırgızistan Örneği)",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXXIV, Sayı: 3/95-114, Ankara, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1998, (s. 20).

— GOLDENWEISER, A.A., *"Emile Durkheim'in Dinin Orijini ve Tabiatı Hakkındaki Teorisinin Bir Kritiği",* Tercüme: Dr. Galip ATASAĞUN, Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 6/341-357, İstanbul, 1996, (s. 17).

— GÖKBEL, Yrd. Doç. Dr. Ahmet, *"Anadolu'da Yaşayan Halk İnanışlarından Çaput Bağlama ve Nazar",* Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1/173-186, Sivas, 1996, (s. 14).

— GÖKBEL, Yrd. Doç. Dr. Ahmet, *"Varsak Türkmenleri'nde Yer-Su İnancının İzleri",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 257-270, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 14).

— GÖKBEL, Yrd. Doç. Dr. Ahmet, *"Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar",* Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3/163-189, Sivas, 1999, (s. 27).

— GÖKBEL, Yrd. Doç. Dr. Ahmet, *"Türk Halk İnançlarında Din ve Din Anlayışı (Kurban Kültü Örneği)",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 179-197, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 19).

— GÖKBEL, Doç. Dr. Ahmet, *"M. Şemseddin (Günaltay) ve Dinler Tarihine Yaptığı Katkılar",* Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5/33-44, Elazığ, 2000, (s. 12).

— GÖKBEL, Doç. Dr. Ahmet,*"Şarkışla Yöresinde Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanç ve Uygulamalar*", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt :VI, Sayı: 1/1-16, Sivas,2002, (s.16).

— GÜÇ, Ahmet, *"Fonksiyonları Açısından Hz. Peygamber Döneminde Mescid ve Günümüze Getirdiği Değerler",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXV, Sayı: 2/27-36, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1989, (s. 10).

— **GÜÇ, Ahmet,** *"Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Meryem ve Hz. İsa (a.s.)",* Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 3, Sayı: 3/215-224, Bursa, 1991, (s. 10).

— **GÜÇ, Ahmet,** *"Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Meryem ve İsa (a.s.)",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXVIII, Sayı: 2/75-81, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1992, (s. 7).

— **GÜÇ, Doç, Dr. Ahmet,** *"Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 337-353, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 17).

— **GÜÇ, Doç. Dr. Ahmet,** *"Kur'ân'da Kutsallık Anlayışı",* Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 9, Sayı: 9/245-252, Bursa, 2000, (s. 8).

— **GÜÇ, Doç. Dr. Ahmet,** *"Yahudilikte Defin ve Sonrasına Ait Gelenekler",* Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 10, Sayı: 1/63-67, Bursa, 2001, (s. 14).

— **GÜÇ, Doç. Dr. Ahmet,**"*Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük",* Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:10, Sayı:2/43-65, Bursa, 2001,(s.23).

— **GÜNALTAY, M. Şemseddin,** *"Ölüleri Kutsallaştırma: Türbeler ve Ziyaret Yerleri",* Sadeleştiren: Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÖKBEL, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1/187-191, Sivas, 1996, (s. 5).

— **GÜNAY, Dr. Nasuh,** *"Eski Türk Dini",* Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3/261-272, Isparta, 1997, (s. 12).

— **GÜNAY, Yrd. Doç. Dr. Nasuh,** *"Ahmet Midhat Efendi'nin Eserlerinde Din ve Din Anlayışı",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 55-63, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 9).

— **GÜNDÜZ, Yrd. Doç. Dr. Şinasi,** *"Arkeolojik Bulgular Işığında 2. Yüzyıl Sumatar Mar Alahe Kültü",* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 6/149-159, Samsun, 1992, (s. 11).

— **GÜNDÜZ, Yrd. Doç. Dr. Şinasi,** *"Nag Hammadi Literatürü ve "Âdem'in Vahyi",* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 7/93-125, Samsun, 1993, (s. 33).

— **GÜNDÜZ, Doç. Dr. Şinasî,** *"Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatîlerin Etkileri",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 355-378, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 24).

— **GÜNDÜZ, Doç. Dr. Şinasi,** *"Kur'ân Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları",* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 10/49-88, Samsun, 1998, (s. 40).

— **GÜNDÜZ, Doç. Dr. Şinasi,** *"Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar",* Dinî Araştırmalar, Cilt: 2, Sayı: 6/51-75, Ankara, 2000, (s. 25).

— **GÜNDÜZ, Doç. Dr. Şinasi,** *"Sabiîlikte Din ve Din Anlayışı",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 135-150, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 16).

— **GÜNGÖR, Ali İsra,** *"Katolik Kilisesi'nin Çağdaş Misyon Anlayışında Diyalog Kavramı",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 177-191, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 15).

— **GÜNGÖR, Dr. Ali İsra,** *"Kilise'nin Yeni Misyon Anlayışında İnkültürasyon'unn Yeri",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XLIII, Sayı: 1/171-185, Ankara, 2002, (s. 15).

— **GÜNGÖR, Yrd. Doç. Dr. Harun,** *"Gagauzlar'da Kurban Kültü",* Türk Dünyası Tarih Dergisi, Sayı: 18/45-48, İstanbul, Haziran, 1988, (s. 4).

— **GÜNGÖR, Doç. Dr. Harun,** *"Maniheizm",* Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5/145-166, Kayseri, 1988, (s. 22).

— **GÜNGÖR, Doç. Dr. Harun,** *"Orta Asya'da Mani Dininin Yayılması ve Türk Kültürüne Etkisi",* Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 6/81-94, Kayseri, 1989, (s. 14).

— **GÜNGÖR, Prof. Dr. Harun,** *"Çuvaşların Dini Durumu",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 249-255, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 7).

— **GÜNGÖR, Prof. Dr. Harun,** *"Dinler Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Hikmet Tanyu ve Türk Dini Tarihi Çalışmalarına Katkısı",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 53-61, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 9).

— **GÜNGÖR, Prof. Dr. Harun,** *"Geleneksel Türk Dininde Din Anlayışı",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 155-178, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 24).

— **HAK, Müşhirul,** *"İslâm Toplumu ve Toplum Hayatında Câmi'nin Yeri",* Tercüme: Ahmet GÜÇ, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 3, Sayı: 3/287-292, Bursa, 1991, (s. 6).

— **HAMİDULLAH, Muhammet,** *"Dünyadaki Çeşitli İbâdet Şekilleri",* Tercüme: Cemal AYDIN, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, Cilt: XII, Sayı: 2/119-122, Ankara, Mart-Nisan, 1973, (s. 4).

— **HAN, Zaferü'l-İslâm**, *"Talmud'un Doğuşu ve Yahudiler Üzerindeki Tesiri",* Tercüme: Dr. Mehmet AYDIN, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXV/139-152, Ankara, 1981, (s. 14).

— **HARMAN, Prof. Dr. Ömer Faruk,** *"Yahudilik'te Peygamberlik ve Peygamberler",* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm Tetkikleri Dergisi, Cilt: IX/127-161, İstanbul, 1995, (s. 35).

— **HARMAN, Prof. Dr. Ömer Faruk,** *"Evrensel Dinlerin İnsan Haklarına Bakışı",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXXIV, Sayı: 3/3-16, Ankara, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1998, (s. 14).

— **HARMAN, Prof. Dr. Ömer Faruk,** *"Günümüzde Batıda Dinler Tarihi Çalışmaları",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 315-322, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 8).

— **HARMAN, Prof. Dr. Ömer Faruk,** *"Yeni Ahid'de Din ve Din Anlayışı",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 71-80, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 10).

— **HAYDAROĞLU, Yrd. Doç. Dr. İlknur Polat,** *"Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar ve Misyonerlik Faaliyetleri",* Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, s. 21-35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 15).

— **HADDAD, Yvonne Yazbeck,** *"Kur'ân'da "Din" Teriminin Anlamı",* Tercüme: Doç. Dr. Ahmet GÜÇ, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 9, Sayı: 9/631-639, Bursa, 2000, (s. 9).

— **HAS, Yrd. Doç. Dr. Kenan,** *"Hz. İsa ve Tarihsel Yaşamın Bilgi Kaynakları",* Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5/193-207, Elazığ, 2000, (s. 15).

— **HODOUS, Lewis,** *"Konfuçyüs Dini",* Tercüme: Dr. Günay TÜMER, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXI/391-410, Ankara, 1976, (s. 20).

— **HOUTIN, Albert,** *"Hıristiyanlığın Kısa Tarihi",* Tercüme: Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXV/437-455, Ankara, 1981, (s. 19).

— **HROMADKA, Josehp L.,** *"Doğu Ortodoksluğu",* Tercüme: Günay TÜMER, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XVII/239-258, Ankara, 1971, (s. 20).

— **IŞIK, Hidayet,** *"Dini Kökeni Açısından Noel ve Yılbaşı",* Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 7/447-468, Konya, 1997, (s. 22).

— **IŞIK, Hidayet,** *"Ebu'l-Ma'âlî ve Beyânü'l-Edyân Adlı Eseri",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 323-336, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 14).

— **IŞIK, Dr. Hidayet,** *"Fahreddin Razi'nin Çeşitli Dinler İle İlgili Bilgi ve Görüşleri",* Dinî Araştırmalar, Cilt: 3, Sayı: 7/161-204, Ankara, 2000, (s. 44).

— **IŞIK, Dr. Hidayet,** *"Fahreddin Razi'nin Din Anlayışı İçerisinde Putperestliğin Yeri ve Putperestlikle İlgili Verdiği Bilgiler",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 35-54, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 20).

— **İNAN, Abdülkadir,** *"Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: I, Sayı: IV/19-30, Ankara, 1952, (s. 12).

— **İNAN, Abdülkadir,** *"Türbelere Paçavra Bağlama ve Mum Yakma Hurâfelerinin Menşei",* Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, 1961, s. 180-182, Ankara, 1962, (s. 3).

— **İTİL, Doç. Dr. Abidin,** *"Budda Tanrıyı Reddetmiyor mu?",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XI/11-16, Ankara, 1963, (s. 6).

— **İTİL, Doç. Dr. Abidin,** *"İndra-Dharma",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XI/153-170, Ankara, 1963, (s. 18).

— **JAMES, Emmanuel E.,** *"Kitab-ı Mukaddes'e Göre Cemaat ve Bu Cemaatin Hayatında Kilisenin Yeri",* Tercüme: Ahmet GÜÇ, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 4/311-317, Bursa, 1993, (s. 7).

— **KAFESOĞLU, İbrahim,** *"Eski Türk Dini",* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi, Yıl: Ekim, 1972, Sayı: 3/1-34, İstanbul, 1973, (s. 34).

— **KARAOĞLAN, Yrd. Doç. Dr. Hamza,** *"Kahramanmaraş Nurhak İlçesinde Yaşanan Halk İnanışları",* Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5/149-156, Elazığ, 2000, (s. 8).

— **KATAR, Yrd. Doç. Dr. Mehmet,** *"Dinlerde Keffaret Anlayışı",* Dinî Araştırmalar, Cilt: 1, Sayı: 1/44-58, Ankara, 1998, (s. 15).

— **KATAR, Yrd. Doç. Dr. Mehmet,** *"Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları",* Dinî Araştırmalar, Cilt: 1, Sayı: 1/59-75, Ankara, 1998, (s. 17).

— **KATAR, Yrd. Doç. Dr. Mehmet,** *"Hıristiyanlık'ta Kilise Takviminin (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması",* Dinî Araştırmalar, Cilt: 3, Sayı: 8/23-46, Ankara, 2000, (s. 24).

— **KATAR, Yrd. Doç. Dr. Mehmet,** *"Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma",* Dinî Araştırmalar, Cilt: 3, Sayı: 9/7-27, Ankara, 2001, (s. 21).

— **KAYADİBİ, Fahri,** *"Yehova Şahitleri",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXVIII, Sayı: 2/83-90, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1992, (s. 8).

— **KENNEL, William F.,** *"Eski Musevî Ailesi",* Tercüme: Hakkı Şah YASDIMAN, Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: IX/475-501, İzmir, 1995, (s. 27).

— **KESLER, M. Fatih,** *"Sâbiîlik ve Sâbiîler",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXIV, Sayı: 2/57-74, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1988, (s. 18).

— **KILIÇ, Yrd. Doç. Dr. Davut,** *"Osmanlı Ermenileri Arasında Katolik Kilisesi'nin Kuruluş Faaliyetleri",* Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5/135-147, Elazığ, 2000, (s. 13).

— **KILIÇ, Sami,** *"Hikmet Tanyu'nun Hayatı ve Eserleri",* Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1/225-240, Elazığ, 1996, (s. 16).

— **KILIÇ, Yrd. Doç. Dr. Sami,** *"Hikmet Tanyu'nun Çalışmalarında Deskriptif Metod",* Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3/67-81, Elazığ, 1998, (s. 15).

— **KILIÇ, Yrd. Doç. Dr. Sami,** *"Antik Dönemden Helenistik Döneme Kadar Denizli Yöresinde Kutsal Mekân ve Tanrılar",* Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5/331-335, Elazığ, 2000, (s. 5).

— **KILIÇ, Yrd. Doç. Dr. Sami,** *"Hikmet Tanyu'nun Çalışmalarında Filolojik Metod",* Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5/517-525, Elazığ, 2000, (s. 9).

— **KUZGUN, Yrd. Doç. Dr. Şaban,** *"Arap Aleminde Dinler Tarihi Araştırmalarına Birkaç Örnek",* Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1/301-311, Kayseri, 1984, (s. 11).

— **KUZGUN, Yrd. Doç. Dr. Şaban,** *"Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerliğinin Doğuşu",* Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1/59-82, Kayseri, 1984, (s. 24).

— **KUZGUN, Yrd. Doç. Dr. Şaban,** *"Şehristanî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve "el-Milel ve'n-Nihal" İsimli Eserinin Dinler Tarihi ile İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi",* Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 2/179-208, Kayseri, 1985, (s. 30).

— **KUZGUN, Prof. Dr. Şaban,** *"Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini İsimli Çalışmasında Prof. Dr. Günay Tümer'in Metodu",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 121-122, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 2).

— **KUZGUN, Prof. Dr. Şaban,** *"Karay Türkleri'nin Dünü Bugünü",* Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5/1-4, Elazığ, 2000, (s. 4).

— **KÜÇÜK, Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman,** *"Ermeni Katogikosluğu ve Meselesi",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXVI/727-750, Ankara, 1983, (s. 24).

— **KÜÇÜK, Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman,** *"Sih Dini (Sihizm)",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXVIII/391-417, Ankara, 1986, (s. 27).

— **KÜÇÜK, Doç. Dr. Abdurrahman,** *"Münafıklık ve Dönmelik Üzerine Bir Araştırma",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXIX/347-359, Ankara, 1987, (s. 13).

— **KÜÇÜK, Doç. Dr. Abdurrahman,** *"Dinlerde İbâdet ve Mabet",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXIV, Sayı: 3/25-54, Ankara, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1988, (s. 30).

— **KÜÇÜK, Doç. Dr. Abdurrahman,** *"Yahudilikdeki Arz-ı Mev'ud Anlayışının Boyutları",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXXIII/101-111, Ankara, 1992, (s. 11).

— **KÜÇÜK, Prof. Dr. Abdurrahman,** *"Gregoryen Ermeni Kilisesinin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXXV/117-154, Ankara, 1996, (s. 38).

— **KÜÇÜK, Prof. Dr. Abdurrahman,** *"Misyonerlik ve Türkiye"* Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, s. 37-51, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 15).

— **KÜÇÜK, Prof. Dr. Abdurrahman,** *"Türkiye'de Misyonerler Nasıl Serbest Hareket Ediyorlar?",* Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, s. 85-90, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 6).

— **KÜÇÜK, Prof. Dr. Abdurrahman,** *"Dinler Arası Diyaloga Niçin İhtiyaç Vardır?",* Dinî Araştırmalar, Cilt: 1, Sayı: 1/31-43, Ankara, 1998, (s. 13).

— **KÜÇÜK, Prof. Dr. Abdurrahman,** *"Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 41-51, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 11).

— **KÜÇÜK, Prof. Dr. Abdurrahman,** *"Prof. Dr. Günay Tümer, Eserleri ve Türkiye Dinler Tarihine Katkıları",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 109-120, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 12).

— **KÜÇÜK, Prof. Dr. Abdurrahman,** *"Gregoryen Hıristiyanlığı Üzerine",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 271-283, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 13).

— **KÜÇÜK, Prof. Dr. Abdurrahman,** *"Kur'ân'da Din ve Din Anlayışı",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 3-13, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 11).

— **LASEBIKAN, G.L.,** *"Eski Ahid'de Kurban",* Tercüme: Doç. Dr. Ahmet GÜÇ, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 7/575-586, Bursa, 1998, (s. 12).

— **MARAŞ, İbrahim,** *"Kazan Bölgesinde Misyonerlik Faaliyetleri",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 237-246, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 10).

— **NASR, Seyyid Hüseyin,** *"İslâm-Hıristiyan Diyaloğundaki Teolojik Birkaç Meseleye Dair Yorumlar",* Tercüme: Dr. Atilla ARKAN-Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3/77-88, İstanbul, 2001, (s. 12).

— **OYMAK, İskender,** *"Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma",* Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1/287-300, Elazığ, 1996, (s. 14).

— **OYMAK, Yrd. Doç. Dr. İskender,** *"Dinlerarası Diyaloğa İlişkin Görüş ve Düşünceler",* Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5/169-191, Elazığ, 2000, (s. 24).

— **OYMAK, Yrd. Doç. Dr. İskender,** *"Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekân Anlayışı",* Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5/443-465, Elazığ, 2000, (s. 23).

— **ÖSKAN, Yrd. Doç. Dr. Ali Rafet,** *"P. Wilhelm Schmidt (1868-1954) Üzerine Biyografik Bir Deneme",* Dinî Araştırmalar, Cilt: 1, Sayı: 1/106-116, Ankara, 1998, (s. 11).

— **ÖSKAN, Yrd. Doç. Dr. Ali Rafet,** *"Teosofi ve Yeni Çağ Hareketi",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 193-222, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 30).

— **ÖSKAN, Doç. Dr. Ali Rafet,** *"Çingenelerde Din Anlayışı",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 201-220, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 20).

— **PARRINDER, Geoffrey,** *"Asya'da Kabîle Dinleri",* Tercüme: Galip ATASAĞUN, Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 4/243-254, Konya, 1991, (s. 12).

— **PETTAZZONI, Raffaelle,** *"Monoteizmin Teşekkülü",* Tercüme: Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 2/285-294, İstanbul, 2000, (s. 10).

— **PETTAZZONI, Raffaelle,** *"Tanrının Sıfatları Üzerine",* Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3/53-76, İstanbul, 2001, (s. 24).

— **RIES, Julien,** *"Mukayeseli Dinler Tarihi",* Tercüme: Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 6/17-24, İstanbul, 1996, (s. 8).

—**RUDOLPH,Kurt,***" Maniheizm",* Tercüme: Mustafa BIYIK, Gazi Üniversitesi Çorum İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:1, Sayı:1/378-393, Çorum,2002/1,(s.16).

— **SARIKÇIOĞLU, Doç. Dr. Ekrem,** *"Isparta ve Çevre Köylerindeki Ziyaret ve Adak Yerleri",* Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3/133-152, Ankara, 1979, (s. 18).

— **SARIKÇIOĞLU, Doç. Dr. Ekrem,** *"Buda Dini'nde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivâyet",* Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 4/77-90, Ankara, 1980, (s. 14).

— **SARIKÇIOĞLU, Doç. Dr. Ekrem,** *"Anadolu'nun Tarih Öncesi İnançları",* Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 6/15-19, Erzurum, 1986, (s. 5).

— **SARIKÇIOĞLU, Doç. Dr. Ekrem,** *"Mecusî Dininde Mehdi İnancı",* Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 7/1-7, İstanbul, 1986, (s. 7).

— **SARIKÇIOĞLU, Prof. Dr. Ekrem,** *"Kur'ân'a Göre Müşrikler ve Putperestler",* İslâmî Araştırmalar, Sayı: 1/26-32, Ankara, Temmuz, 1986, (s. 7).

— **SARIKÇIOĞLU, Prof. Dr. Ekrem,** *"Sayentoloji Mezhebi Kurucusu ve Öğretisi I",* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1/3-39, Samsun, 1986, (s. 37).

— **SARIKÇIOĞLU, Prof. Dr. Ekrem,** *"Sayentoloji Mezhebi Kurucusu ve Öğreticisi II",* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 2/3-34, Samsun, 1987, (s. 32).

— **SARIKÇIOĞLU, Prof. Dr. Ekrem,** *"İslâm Hıristiyan Diyaloğuna Genel Bir Bakış",* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 4/3-11, Samsun, 1990, (s. 9).

— **SARIKÇIOĞLU, Prof. Dr. Ekrem,** *"Tomas İncili",* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 4/13-25, Samsun, 1990, (s. 13).

— **SARIKÇIOĞLU, Prof. Dr. Ekrem,** *"Filip İncili",* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 6/1-20, Samsun, 1992, (s. 20).

— **SARIKÇIOĞLU, Prof. Dr. Ekrem,** *"Apokrif Petrus İncili",* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 7/3-6, Samsun, 1993, (s. 4).

— **SARIKÇIOĞLU, Prof. Dr. Ekrem,** *"Kur'ân ve Arkeoloji Işığında Hz. Nuh ve Tufan Olayına Yeni Bir Yaklaşım",* İslâmî Araştırmalar, Cilt: 9, Sayı: 3/197-203, Ankara, 1996, (s. 7).

— **SARIKÇIOĞLU, Prof. Dr. Ekrem,** *"Yahudi-Hıristiyan İnciller (Önsöz ve Tercüme)",* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 10/7-14, Samsun, 1998, (s. 8).

— **SARIKÇIOĞLU, Prof. Dr. Ekrem,** *"Yeni Dini Akımlar",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 81-87, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 7).

— **SARIKOYUNCU, Dr. Ali,** *"Osmanlı İmparatorluğu'nun Yıkılışında Misyonerlik Faaliyetleri",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXVIII, Sayı: 2/91-114, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1992, (s. 24).

— **SAYAR, Süleyman,** *"Tükçe Literatürde Yehova Şahitleri",* Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 4/281-292, Bursa, 1993, (s. 12).

— **SAYAR, Dr. Süleyman,** *"Günay Tümer'in Hayatı ve Çalışmaları",* Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 7/391-398, Bursa, 1998, (s. 8).

— **SAYAR, Dr. Süleyman,** *"Günay Tümer'e Göre "Hıristiyanlıkta ve İslâmda Hz. Meryem",* Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 7/399-408, Bursa, 1998, (s. 10).

— **SAYAR, Dr. Süleyman,** *“Prof. Dr. Günay Tümer'in Hayatı ve İlmi Kişiliği”,* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 123-124, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 2).

— **SAYAR, Yrd. Doç. Dr. Süleyman,** *“Yahudi Karakteri (Tarihi ve Sosyo-Psikolojik Bir Yaklaşım)”,* Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 9, Sayı: 9/307-324, Bursa, 2000, (s. 18).

— **SAYIM, Yrd. Doç. Dr. Huzeyfe,** *“Sihizm'in Din Anlayışı”,* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 279-308, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 30).

— **SAYIM, Yrd. Doç. Dr. Huzeyfe,** *“Sihizm'in Kurucusu Guru Nanak ve İslâmiyet”,* Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5/157-168, Elazığ, 2000, (s. 12).

— **SAYIM, Yrd. Doç. Dr. Huzeyfe,** *“Sih Dini”,* Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 11/85-95, Kayseri, 2001, (s. 11).

— **SCHMIDT, P.Wilhelm,** *“Eski Türklerin Dini”,* Tercüme: Sâdettin BULUÇ, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt: XIII/75-90, İstanbul, 1965, (s. 16).

— **SCHMIDT, P.Wilhelm,** *“Tukue'lerin Dini”,* Tercüme: Sâdettin BULUÇ, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt: XIV/63-80, İstanbul, 1966, (s. 18).

— **SCHIMMEL, Prof. Dr. Annemarie,** *“XIII. Asırda İslâm Dini İle Hıristiyanlık Arasındaki Münasebetler”,* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: II, Sayı: 4/71-82, Ankara, 1953, (s. 12).

— **SCHIMMEL, Prof. Dr. Annemarie,** *“Din'de Sembolün Fonksiyonu Nedir?”,* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: III, Sayı: III-IV/67-73, Ankara, 1954, (s. 7).

— **SCHIMMEL, Prof. Dr. Annemarie,** *“Roma'daki Beynelmilel Din Bilginleri Kongresi”,* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: IV, Sayı: I-II/16-22, Ankara, 1955, (s. 7).

— **SCHMÖKEL, Hartmuth,** *“Sumer Dini I”,* Tercüme ve Açıklama: Mehmet Turan ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX/197-217, Ankara, 1973, (s. 21).

— **SCHMÖKEL, Hartmuth,** *“Sumer Dini II”,* Tercüme ve Açıklama: Mehmet Turan ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXI/367-390, Ankara, 1976, (s. 24).

— **SCHOLEM, Gershom G.,** *“Gizli Yahudi Cemaati: Türkiye Dönemleri”,* Tercüme: Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXX/217-244, Ankara, 1988, (s. 28).

— **SEYDİŞEHRİ, Mahmud Esad,** *"Allah'ın Kelamı ve Allah'ın Kelimesi İkileminde Hz. İsa",* Sadeleştiren: Muhammet TARAKÇI, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 7/737-752, Bursa, 1998, (s. 16).

— **SHARMA, Arvind,** *"Misyoner Bir Din Olarak Klasik Hinduizm",* Tercüme: Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: X/145-161, İzmir, 1998, (s. 17).

— **SMART, Ninian,** *"Tarih Öncesine Ait Dinlerle, İlkel Dinler",* Tercüme: Doç. Dr. Günay TÜMER, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXV/297-323, Ankara, 1981, (s. 27).

— **SMART, Ninian,** *"Din ve Beşerî Tecrübe",* Tercüme: Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VII/423-444, İzmir, 1992, (s. 22).

— **SMART, Ninian,** *"Karşılaştırmalı-Tarihi Metod",* Tercüme: Hakkı Şah YASDIMAN, Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VIII/553-561, İzmir, 1994, (s. 9).

— **SMITH, W. Cantwell,** *"Karşılaştırmalı Din Çalışmaları Üzerine",* Tercüme: Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: IX/411-424, İzmir, 1995, (s. 14).

— **SPINETO, Natale,** *"Mircea Eliade ile Raffaelle Pettazzoni Arasındaki İlişkiler",* Tercüme: Yrd. Doç. Dr. Huzeyfe SAYIM, Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 381-412, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 32).

— **SÜMER, İbrahim,** *"Tibet Budizmi'nde Din Anlayışı",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 327-341, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 15).

— **SÜMER, İbrahim,** *"Türkiye'deki Akademisyen Dinler Tarihçilerin Bibliyografyası",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XLIII, Sayı: 1/187-229, Ankara, 2002, (s. 43).

— **ŞAHİN, Yrd. Doç. Dr. M. Süreyya,** *"Doğu-Batı Kiliseleri, Ayrılmaları ve Sebebleri",* Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi", Sayı: 4/311-329, İstanbul, 1987, (s. 19).

— **ŞAHİN, Doç. Dr. M. Süreyya,** *"Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXVIII, Sayı: 2/37-73, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1992, (s. 37).

— **ŞELTUT, Prof. Dr. Mahmud,** *"İsa'nın Ref'i",* Tercüme: Doç. Dr. Ethem Ruhi FIĞLALI, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXIII/319-324, Ankara, 1978, (s. 6).

— **TABBARA, Afif Abdu'l-Fettah,** *"Hz. İbrahim (A.S.)",* Tercüme: Doç. Dr. Mehmet AYDIN, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXIV/547-582, Ankara, 1981, (s. 36).

— **TAPLAMACIOĞLU, Prof. Dr. Mehmet,** *"Dinler Bilimi",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX/41-47, Ankara, 1973, (s. 7).

— **TANYU, Dr. Hikmet,** *"Türkiye'de Dinler Tarihinin Tarihçesi",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VIII/109-124, Ankara, 1961, (s. 16).

— **TANYU, Dr. Hikmet,** *"Ankara'da Adakla İlgili Sözler ve Adaklar",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: IX/153-187, Ankara, 1962, (s. 35).

— **TANYU, Doç. Dr. Hikmet,** *"Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmi İnceleme ve Tenkidi",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIV/95-124, Ankara, 1967, (s. 30).

— **TANYU, Prof. Dr. Hikmet,** *"Dinî Folklör ve Dinî-Manevi Halk İnançlarının Çeşit ve Mahiyeti Üzerinde Bir Araştırma",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXI/123-142, Ankara, 1976, (s. 20).

— **TANYU, Prof. Dr. Hikmet,** *"Türklerde Ağaçla İlgili İnançlar",* Türk Folklor Araştırmaları Yıllığı, s. 129-142, Ankara, 1976, (s. 14).

— **TANYU, Prof. Dr. Hikmet,** *"Türklerde Ateşle İlgili İnançlar",* I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara, 1976.

— **TANYU, Prof. Dr. Hikmet,** *"Türk Töresi Üzerine Yeni Bir Araştırma",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXIII/97-120, Ankara, 1978, (s. 24).

— **TANYU, Prof. Dr. Hikmet,** *"Martin Luther'in Türkler Hakkındaki Sözleri",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXIV/151-161, Ankara, 1981, (s. 11).

— **TANYU, Prof. Dr. Hikmet,** *"Totem, Totemizm ve Tabu Üzerinde Yeni Araştırmalar",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXVI/155-172, Ankara, 1983, (s. 18).

— **TAS, Andras Rona,** *"Çuvaşların Dini",* Tercüme: Durmuş ARIK, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXXVIII/453-456, Ankara, 1998, (s. 4).

— **TÜMER, Dr. Günay,** *"Türk Ceza Kanunu Karşısında Yehova Şahitleri",* Diyanet Dergisi, Cilt: XVI, Sayı: 3/177-182, Ankara, Mayıs-Haziran, 1977, (s. 6).

— **TÜMER, Doç. Dr. Günay,** *"Yehova Şahitlerinin Mahiyeti ve Ülkemizde Mer'î Hukuk Karşısındaki Durumu",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXVI/491-548, Ankara, 1983, (s. 58).

— **TÜMER, Doç. Dr. Günay,** *"Yehova Şehitleri Hareketi ve Bir Din Olup-Olmadığı",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXVII/221-263, Ankara, 1985, (s. 43).

— **TÜMER, Doç. Dr. Günay,** *"Çeşitli Yönleriyle Din",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XXVIII/213-267, Ankara, 1986, (s. 55).

— **TÜMER, Prof. Dr. Günay,** *"XIX. Yüzyılda Sömürgecilerin Destek Kuvveti Misyonerlik ve Yehova Şahitleri Gerçeği",* Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, s. 53-63, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 11).

— **TÜMER, Prof. Dr. Günay,** *"Yehova Şahitlerinin İnanç Sistemi Nasıldır?",* Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, s. 79-83, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, (s. 5).

— **TÜMSEK, Dr. Abdullah,** *"Dinler Arası Diyalog Süreci ve Etkenleri",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXXVI, Sayı: 2/107-120, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 2000, (s. 14).

— **USLU, Şükrü,** *"Orta Asya'da Budizmin Yayılması",* İnönü Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1/35-41, Malatya, 1995, (s. 7).

— **USTA, Yrd. Doç. Dr. Ahmet,** *"Mehmet Şemseddin Günaltay'ın Tarih-i Edyân'ına Göre Çin Dinleri",* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 11/129-164, Samsun, 1999, (s. 36).

— **ÜNAL, Yrd. Doç. Dr. Mustafa,** *"Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi",* Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5/227-242, Elazığ, 2000, (s. 16).

— **VÂFÎ, Dr. Abdülvâhid,** *"Hıristiyan İnancının Teslise Dönüşmesi ve Teslisin İlk Kaynakları",* Tercüme: Hidayet IŞIK, Selçuk Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 6/383-393, İstanbul, 1996, (s. 11).

— **YASDIMAN, Dr. Hakkı Şah,** *"Yahudi Dininde Ailenin Yeri",* Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIV/241-266, İzmir, 2001, Yaz-Sonbahar, (s. 26).

— **YASDIMAN, Dr. Hakkı Şah,** *"Yehova Şahitlerinin Kutsal Kitap Anlayışı",* Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIV/267-292, İzmir, 2001, Yaz-Sonbahar, (s. 26).

— **YİTİK, Dr. Ali İhsan,** *"Hinduizm'in Diğer Dinlere Bakışı",* Dinler Tarihi Araştırmaları I, s. 129-145, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, (s. 17).

— **YİTİK, Yrd. Doç. Dr. Ali İhsan,** *"Hinduizm'de Din ve Din Anlayışı: Dharma Kavramı",* Dinler Tarihi Araştırmaları II, s. 309-318, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, (s. 10).

— **YİTİK, Yrd. Doç. Dr. Ali İhsan,** *"Hz. Meryem ve Efes-Meryemana Evi",* Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5/55-70, Elazığ, 2000, (s. 16).

— **YİTİK, Doç. Dr. Ali İhsan,** *"Hare Krişna Hareketi",* Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIII/93-107, İzmir, 2001, Kış-İlkbahar, (s. 15).

— **YURDAYDIN, Doç. Dr. Hüseyin,** *"Din Fenomenolojisi",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VIII/51-54, Ankara, 1961, (s. 4).

— **YURDAYDIN, Doç. Dr. Hüseyin,** *"Türkiye'nin Dinî Tarihine Umumî Bir Bakış",* Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: IX/109-120, Ankara, 1962, (s. 12).

— **YÜCETÜRK, Orhan Seyfi,** *"Katolik, Ortodoks ve Protestan Mezhepleri Arasındaki Farklar",* Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: I/411-422, Manisa, 1983, (s. 12).

— **YÜCETÜRK, Dr. Orhan Seyfi,** *"Hıristiyanlık İnançlarının Doğuşu",* Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: IV/349-356, İzmir, 1987, (s. 8).

— **YÜCETÜRK, Dr. Orhan Seyfi,** *"Ramazan Ayı ve Dinlerde Oruç",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXIV, Sayı: 2/75-78, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1988, (s. 4).

— **YÜCETÜRK, Dr. Orhan Seyfi,** *"İlâhî Dinler Arasında İslâmiyet ve Özellikleri",* Diyanet Dergisi, Cilt: XXIX, Sayı: 2/41-48, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran, 1993, (s. 8).

— **YÜCETÜRK, Dr. Orhan Seyfi,** *"Ön Asya'ya Yönelik Misyoner Faaliyetleri",* Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VIII/319-333, İzmir, 1994, (s. 15).

— **YÜKSEL, Prof. Dr. Emrullah,** *"Din Fenomeni",* İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1/79-110, İstanbul, 1999, (s. 32).